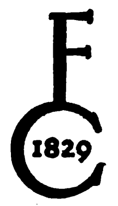
SCHRIFTEN ZUR PHILOSOPHIE
UND SOZIOLOGIE

BEGRÜNDET VON
MAX SCHELER

HERAUSGEGEBEN VON
KARL MANNHEIM

KARL MANNHEIM

IDEOLOGIE UND UTOPIE



1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

Dr [illegible]

23.12.30.

KARL MANNHEIM / IDEOLOGIE UND UTOPIE

SCHRIFTEN ZUR PHILOSOPHIE UND SOZIOLOGIE

BEGRÜNDET VON
MAX SCHELER

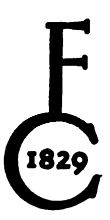
HERAUSGEGEBEN
VON
DR. PHIL. KARL MANNHEIM
PRIVATDOZENT
AN DER UNIVERSITÄT HEIDELBERG

III

IDEOLOGIE UND UTOPIE

VON

KARL MANNHEIM



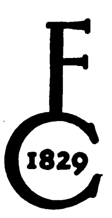
1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

IDEOLOGIE UND UTOPIE

VON

KARL MANNHEIM



1929

VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

JULIE MANNHEIM-LÁNG
ZU EIGEN

INHALT

Ideologie und Utopie
(Als Einleitung)

Ist Politik als Wissenschaft möglich?

(Das Problem der Theorie und Praxis.)

Das utopische Bewußtsein

IDEOLOGIE UND UTOPIE

Als Einleitung

Der Titel dieses Buches verweist auf den etwas tieferliegenden Zusammenhang, der die beiden folgenden, sonst völlig in sich geschlossenen und unabhängig voneinander entstandenen Untersuchungen verbindet. Nicht in architektonischem Sinne ergänzen sich die beiden Aufsätze, baut doch keineswegs der eine durch unmittelbare Angliederung auf die Ergebnisse des anderen. Ein und derselbe Blickstrahl bedient sich aber zweier Problemansätze, um unsere fraglich gewordene Lebenslage neu auszulegen und zu klären. Die beiden Untersuchungen sind als Problemskizzen gedacht, als erste Versuche, einige uns als wichtig erscheinende Zusammenhänge im sozialen und seelischen Raume zu beleuchten. Der wissenssoziologische Aspekt ist noch zu neu, um ausschließlich bei dem Einzeldetail verweilen zu können, zu unfertig, um bereits eine Systematik und Architektonik zu ermöglichen. In immer neuen Ansätzen muß zunächst dieser Aspekt erprobt werden. Einmal gilt es, diesen oder jenen als entscheidend erlebten Punkt im historischen Geschehen mit philologischer Genauigkeit darzustellen[1], zum andern, Etappen des

[1] Als auf einen Versuch, der in der oben geschilderten Weise nur eine Etappe im Geschehen mit womöglich alle Zwischenglieder erfassender Genauigkeit zu charakterisieren bestrebt ist, verweist der Verfasser auf seine Untersuchung: Das konservative Denken, Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland (Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927, Bd. 57). Aus dem Bedürfnis, den Blick von dem dort gefundenen Zentrum her immer mehr zu erweitern, andererseits das konservative Denken und Erleben von den Gegenspielern aus zu verstehen, entstanden die hier abgedruckten Untersuchungen. Auf den Zusammenhang mit jener Arbeit mußte deshalb hier hingewiesen werden.

Gesamtzusammenhanges zu fixieren, um den immer mehr sich erweiternden Plan im Vollzuge des Forschens selbst zu entwerfen. Denn es ist auch hier so wie bei einer jeden Neuorientierung in der Welt: in der Betrachtung der Dinge (geleitet von einem latenten, für die Reflexion nicht sichtbar werdenden Impuls) wird und gestaltet sich erst der Leitfaden, der dann alles zusammenhält. Jeder Versuch aber, diese Anfangssituation gewaltsam zu überholen und von der neuen Basis aus bereits ein System zu gestalten, verfällt unvermeidlich den Prämissen, Begriffsschemen und Ordnungstypen der vorangehenden, die neuen Wirklichkeiten noch nicht enthaltenden und diese deshalb nur verdeckenden Sicht.

Die Wissenssoziologie ist noch in jenem glücklichen Ursprungsstadium, wo sie auch als Wissenschaft nicht in Gestalt eines starren Ordnungsschemas, nicht als abgehobenes Ergebnis, als Niederschlag einer wenn auch scheinbar mit ihrer Welt fertiggewordenen Sicht existiert. Bei ihr ist noch wahrnehmbar, was bei den sogenannten Schuldisziplinen sich oft unserem Blicke entzieht, daß das Denken, vom Gesamtzusammenhange aus gesehen, nie Selbstzweck ist, sondern ein stets sich neugestaltendes, mit den Wandlungen des historischen Geschehens sich neuformendes lebendiges Organon: ein werdendes Gefüge, in dessen Element auch die neue Menschwerdung sich vollzieht. Die folgenden Untersuchungen wollen deshalb nicht aus jenem lebendigen Fluß herausgehoben werden, in dem das Problematischwerden der Dinge eigentlich erst entsteht, wo das Denken noch mit jenem unmittelbaren Antrieb verklammert ist, der zum Reflexivwerden des Erlebens überhaupt erst führt.

Nicht dort wollen wir also ansetzen, wo der systematische Anfang dieser Überlegungen vermutlich liegt, nicht die Kette der stillschweigenden Voraussetzungen explizit machen, um dadurch die unmittelbare Seinslage und

„Lebensverlegenheit“, aus der die beiden Untersuchungen aufsteigen, zu distanzieren. Ganz im Gegenteil müssen wir hier gleich am Anfang gerade auf jenen Punkt hinweisen, von wo aus alles übrige erst verstehbar und im Nacherleben erreichbar wird. Jene Lebensverlegenheit, aus der alle unsere Fragen aufsteigen, ist zusammenfaßbar in der einzigen Frage: Wie kann der Mensch in einer Zeit, in der das Problem der Ideologie und Utopie einmal radikal gestellt und zu Ende gedacht wird, überhaupt noch denken und leben?

Während die Untersuchung „Ist Politik als Wissenschaft möglich?“ es sich zur Aufgabe macht, dem Gedanken der Ideologiehaftigkeit des Denkens in seiner konsequentesten Gestalt nachzugehen, versucht die Arbeit über das utopische Bewußtsein, die Bedeutung des utopischen Elementes für unser Denken und Erleben aufzuklären. In der einen Abhandlung wird das Ideologieproblem in seiner konsequentesten Gestalt an die entscheidenden Strömungen des gegenwärtigen Denkens herangetragen. Es wird auf Grund des Vergleichs des empirischen Belegmaterials zu zeigen versucht, daß bereits bei dem einfachsten Problemansatz, schon bei einer so schlichten Fragestellung, wie etwa die Theorie zur Praxis sich verhalte, das Denkergebnis schon deshalb stets verschieden ausfallen muß, weil bereits die Begriffsbestimmungen in der Problemstellung (ganz ungewollt) je nach dem sozialen Standort des Betrachters verschieden auszufallen pflegen. In der zweiten Untersuchung wird — zumindest an den entscheidenden Punkten des geistesgeschichtlichen und sozialen Wandels — gleichfalls auf Grund des empirischen Belegmaterials zu zeigen versucht, wie die Transformation des utopischen Elements im jeweils sozial und politisch differenzierten Bewußtsein dessen Strukturwandel weitgehend bedingt, — daß man also Bewußtseinsgeschichte im Grunde gar nicht schreiben kann, bevor man nicht

über die wichtigsten Etappen der Transformation des utopischen Elementes im klaren ist.

Es wird also von zwei Seiten, von der Ideologie- und Utopieproblematik her, versucht, zunächst auf Grund eines Tatsachenbeweises in schonungsloser Rücksichtslosigkeit auch uns selbst gegenüber und in äußerster Konsequenz einen bestehenden Zusammenhang aufzuweisen. Die jeweilige Utopie- und Ideologiehaftigkeit des Denkens wurde bisher zumeist nur parteiisch (d. h. nur im Denken des Gegners) gesehen, wobei jeder stets seinen eigenen Standort verschonte. Hier wird der Versuch unternommen, alle Standorte im Denken auf das utopische und ideologische Element hin zu sichten, um überhaupt einmal zu einer bereinigten Fragestellung zu kommen. Nur nachdem diese für die gegenwärtige Lage unerläßliche Radikalisierung der uns Schritt für Schritt verfolgenden Fragestellung erreicht ist, kann man daran anschließend fragen, wie auf dieser Stufe des Denkens überhaupt noch erkannt werden könne, wie auf dieser Stufe des Seins geistige Existenz noch möglich sei.

Es sei hier betont, daß es uns vor allem auf den ersten Teil dieser Ausführungen in den beiden Untersuchungen ankommt, auf jene Feststellungen, die tatsachenmäßig, aber der Tendenz nach die Totalität intendierend, jene Krisis in unserem Denken und Sein zu erfassen versuchen, die man ahnungshaft und oft nur dumpf, bereits ohne Reflexion über diesen Gegenstand empfindet. Man steht nämlich sonst ganz ungewollt, allein der Nötigung der lebendigen Auseinandersetzung folgend, vor solchen Problemen, wenn man ganz plötzlich sich selbst oder seinen Partner nicht mehr versteht oder aber wenn ganz am Rande des Durchdachten und des Geklärten das völlig ungeklärte Element, der Abgrund des Begriffes als Marginalwert erscheint. Denn nur wenn man dort, wo noch Klärung möglich ist, die strikteste Klarheit erstrebt, wird die Tatsache

sichtbar, wie jede Klarheit nur im Elemente des Unklaren ist. Dieses Randphänomen überhaupt erst zu erreichen und das Bewußtsein seiner Präsenz durch klare Sichtung des Mediums, in dem wir denken und sind, immer mehr uns einzuprägen, ist das wesentliche Ziel dieser Untersuchungen.

Weil dieses Buch sich einer Krisensituation des Denkens bewußt ist, an den Aussichten der Lösbarkeit aber nicht zweifelt, bringt es zunächst noch keine vorzeitigen Lösungen. Es würde ein Eindämmen der Problematik bedeuten, wollte man sich in unserer Lage übereilt auf irgendeine heute sich als Absolutum anbietende Partialgewißheit einlassen und sich dadurch den Blick gerade vor den allein in der Gärung sichtbar werdenden Phänomenen versperren. Zunächst gilt es, die Krise zu vertiefen, sich ausweiten zu lassen, Wankendes in Frage zu stellen, um der Natur des Prozesses mit dem Auge des Forschers nachzugehen. Vor allem ist es daher nötig, den eigenen Gedanken gegenüber auf der Hut zu sein, denken doch auch in uns verschiedene Möglichkeiten, deren Widerspruch man sonst sorgsam vor sich verdeckt. Wir wollen deshalb die aus den verschiedenen Ansätzen stammenden Widersprüche nicht retuschieren, denn jetzt kommt es noch nicht auf ein Rechthaben an, sondern auf ein entschiedeneres Sichtbarmachen eines jeden Widerspruchs, damit das Fragliche auf einer höheren Ebene und in der größten Spannweite von den zukünftigen Lösungsversuchen erfaßt werden kann.

Für eine solche Absicht und für ein solches Thema wäre eine klassizistische Architektonik der ungeeignetste Darstellungsstil, da deren abgewogene Ruhe gerade das stets Problematische verdeckt. Wir vermeiden deshalb geflissentlich den von außen herangebrachten Bau in der Darstellung, um desto eher der inneren Nötigung des Gedankens nachgehen zu können. Deshalb wird an Argumenten und Tatsachen oft nur so viel herangeholt, wie es die

natürliche Problemerweiterung erheischt, umgekehrt aber wird oft alles in Frage gestellt, was vom Fragenzusammenhang aus überhaupt erreichbar ist.

Denn soviel gilt es vor allem zu sehen, daß im Auftauchen des Problems der Ideologie und Utopie nicht einfach zwei neuartige, aber sonst an und für sich isolierte Phänomene gesichtet wurden. Die Worte Ideologie und Utopie zeigen nicht einfach das historische Emporkommen zweier neuer Tatsachen, sondern das Aktuellwerden eines grundlegend neuen Themas an. Die ganze Welt ist eigentlich in ihnen in einem neuen Sinne zum Thema geworden, weil in ihrem Medium die Sinnbezüge, welche die Welt erst zur Welt machen, in einer neuen Begegnungsart uns entgegentreten.

Worin besteht diese neue Begegnungsart, die grundlegend unseren Ort in der Welt, noch mehr unser Verhältnis zu uns selbst und zu den uns leitenden Ideen bestimmt? Auf die einfachste Form gebracht darin, daß, während der frühere naive, ungebrochene Mensch auf „Ideengehalte“ fixiert lebte, wir diese Ideen der Tendenz nach immer mehr als Ideologien und Utopien erleben. Für das ungetrübte ideenhafte Denken ist die Idee selbst die unbezweifelbare Realität; jeder Zugang zu etwaigen Wirklichkeiten vollzieht sich ja in ihrem Medium, jedes wirkliche Sein und jedes wirkliche Erkennen kann nur bestehen durch Partizipation an diesem Höheren.

Damit ist selbstverständlich nicht gesagt, daß der Mensch früherer Zeiten ausschließlicher im Sinne der ihn leitenden Ideen gelebt hätte, also in irgendeinem Sinne „besser“ gewesen wäre, — die Ideenhaftigkeit seines Denkens schloß die Brutalität, Barbarei und das Böse nicht aus. Aber entweder gelang es ihm, dieses Abgleiten von der Norm durch eine wohltemperierte Unbewußtheit vor sich zu verbergen, oder aber er erlebte die Normwidrigkeit irgendwie als Sünde, als Vergehen: der Mensch war wandelbar und böse,

aber die leitende Norm- und Sinnschicht war unverrückbar, dem Sternenhimmel gleich. Hier an diesem Punkt ist ein grundlegender, historisch-substantieller Wandel eingetreten, seitdem der Mensch gelernt hat, die Ideenschicht in ihrem intentionalen Sinne nicht einfach nur hinzunehmen, sondern sie zugleich auf ihre Ideologie- und Utopiehaftigkeit hin zu prüfen. Das Gemeinsame und letztlich Entscheidende am Ideologie- und Utopiegedanken ist, daß man an ihm die Möglichkeit des falschen Bewußtseins erlebt. Ist das sein tiefster Sinn, so soll nicht behauptet werden, daß dieser Gedanke selbst stets diese Tiefenschicht der Problematik erreicht, sie ist aber intentional in ihm angelegt.

Man kann die soeben angedeutete Problematik, die unsere Denksituation im Zusammenhang mit unserer Seinslage erfassen soll, gar nicht aufrollen, ohne einige entscheidende Begriffsklärungen vorzunehmen. In erster Reihe ist es der Ideologiebegriff, der einer vorbereitenden Klärung bedarf. Die im ersten Augenblick nicht übersehbare Vieldeutigkeit dieses Begriffes täuscht eine Schein-Einheit vor, in der ganz verschieden gelagerte historische Stadien der Bedeutungsgeschichte ineinander geschichtet uns entgegentreten. Hierbei kann nur eine Analyse helfen, die das Ineinandergeschichtete aus der Schein-Einheit herauslöst, indem sie in der Geschichte und im Gesamtgeschehen jenen Ort stets aufsucht, wo aus dem jeweils anders gelagerten Gesamtzusammenhang bald dieser, bald jener Bestandteil der zu analysierenden Begriffsbedeutung hervortrat. Es wird also versucht, soziologische Bedeutungsanalyse zu treiben, um mit ihrer Hilfe Probleme im historischen Realzusammenhang zu klären.

Den Zugang zur geschichtlichen und sozialen Analyse schafft auch hier zunächst ein genaueres Fixieren der Bedeutungsschwankungen an dem „fertigen", d. h. an dem bisher gewordenen und uns vorliegenden Begriff. Eine

solche Analyse zeigt uns, daß man im allgemeinen zwei voneinander trennbare Bedeutungen von „Ideologie" unterscheiden kann. Die erstere Spielart der Wortbedeutung wollen wir den partikularen, die zweite den totalen Ideologiebegriff nennen.

Mit einem partikularen Ideologiebegriff haben wir es zu tun, wenn das Wort nur soviel besagen soll, daß man bestimmten „Ideen" und „Vorstellungen" des Gegners nicht glauben will. Denn man hält sie für mehr oder minder bewußte Verhüllungen eines Tatbestandes, dessen wahre Erkenntnis nicht im Interesse des Gegners liegt. Es kann sich hierbei um eine ganze Skala von der bewußten Lüge bis zur halbbewußt instinktiven Verhüllung, von der Fremdtäuschung bis zur Selbsttäuschung handeln. Dieser Ideologiebegriff, der sich nur ganz allmählich von dem einfachen Begriff der Lüge abgehoben hat, ist in einem mehrfachen Sinne des Wortes partikular. Seine Partikularität fällt sofort ins Auge, wenn man ihm den radikalen, totalen Ideologiebegriff gegenüberstellt. Man kann von der Ideologie eines Zeitalters oder einer historisch-sozial konkret bestimmten Gruppe — einer Klasse etwa — in dem Sinne reden, daß man dabei die Eigenart und die Beschaffenheit der totalen Bewußtseinsstruktur dieses Zeitalters bzw. dieser Gruppen meint.

Das Gemeinsame dieser beiden Ideologiebegriffe wie auch ihr Unterschied liegt auf der Hand. Ihre Gemeinsamkeit scheint uns darin zu bestehen, daß sie den intendierten Gehalt (die „Ideen" des Gegners) nicht durch eine direkte verstehende Versenkung in das Gesagte zu erfassen versuchen (in welchem Falle wir von einer immanenten Interpretation[1] reden würden), sondern auf dem Umweg des Verstehens jenes kollektiven oder individuellen Subjektes,

[1] Näheres über dieses Thema vgl. *K. Mannheim:* Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde (genauere Angaben weiter unten).

das diese „Ideen" ausspricht und auf dessen Seinslage wir dann diese Ideen funktionalisieren. Der letztere Ausdruck aber will besagen, daß sie als bestimmte, in Frage stehende Meinungen, Feststellungen, Objektivationen (im weitesten Sinne des Wortes genommene „Ideen") nicht aus sich heraus, sondern aus der Seinslage des Subjektes her erfaßt werden, indem man sie als Funktionen dieser Seinslage interpretiert. Das bedeutet ferner, daß man irgendwie der Ansicht ist, daß die konkrete Konstitution, die Seinslage des Subjektes, für dessen Meinungen, Feststellungen und Erkenntnisse von mitkonstituierender Bedeutung ist.

Beide Ideologiebegriffe funktionalisieren auf diese Weise also die sog. „Ideen" auf den Träger und dessen konkrete Lage im sozialen Raum. Liegt darin eine Gemeinsamkeit, so gibt es auch gewaltige Unterschiede. Von ihnen seien nur die wichtigsten erwähnt.

A. Während der partikulare Ideologiebegriff nur einen Teil der Behauptungen des Gegners — und auch diese nur auf ihre Inhaltlichkeit hin — als Ideologien ansprechen will, stellt der totale Ideologiebegriff die gesamte Weltanschauung des Gegners (einschließlich der kategorialen Apparatur) in Frage und will auch diese Kategorien vom Kollektivsubjekt her verstehen.

B. Bei dem partikularen Ideologiebegriff bewegt sich die Funktionalisierung nur auf der psychologischen Ebene. Wenn man nämlich sagt, diese oder jene Behauptung des Gegners sei gelogen, er verhülle vor sich oder anderen einen Tatbestand, so meint man noch immer — was die noologische (theoretische) Geltungsebene betrifft —, mit ihm auf derselben Basis zu stehen. Das Funktionalisieren spielt sich bei dem partikularen Ideologiebegriff nur auf der psychologischen Ebene ab. Die Lügen können hier noch enthüllt werden, die Täuschungsquellen können noch geläutert werden, der Ideologieverdacht ist letzten Endes noch nicht radikal. Nicht so bei dem totalen Ideologiebegriff.

Wenn man etwa sagt, jenes Zeitalter lebt in jener Ideenwelt, wir in einer anderen, oder jene historisch konkrete Schicht denkt in anderen Kategorien als wir, so meint man nicht nur einzelne Gedankengehalte, sondern ein ganz bestimmtes Gedankensystem, eine bestimmte Art der Erlebnis- und Auslegungsform. Es wird eben die noologische Ebene funktionalisiert, so oft man mit den Inhalten und Aspekten auch die Form, letzten Endes die kategoriale Apparatur auf eine Seinslage bezieht. Dort Funktionalisierung im bloßen psychologischen Bereich, hier Funktionalisierung der noologischen Ebene[1].

C. Entsprechend dieser Differenz arbeitet der partikulare Ideologiebegriff hauptsächlich mit einer Interessenpsychologie, der totale dagegen mit einem viel eher formalisierten, womöglich objektive Strukturzusammenhänge intendierenden Funktionsbegriff. Bei dem partikularen Ideologiebegriff setzt man voraus, daß dieses oder jenes Interesse kausal zu jener Lüge oder Verhüllung zwingt, bei dem totalen Ideologiebegriff ist man der Ansicht, daß dieser oder jener Lagerung diese oder jene Sicht, Betrachtungsweise, Aspekt entspricht. Auch hier kommt sehr oft die Analyse der Interessenlagerung vor, nicht aber um eine der Kausaldeterminanten zu finden, vielmehr um die Struktur der Lagerung zu charakterisieren. Die Interessenpsychologie würde also hier der Tendenz nach durch strukturanalytische oder morphologische Forment-

---

[1] Als Beispiel für den totalen Ideologiebegriff, der die noologische Sphäre funktionalisiert, diene folgendes Marx-Zitat:

„Die ökonomischen Kategorien sind nur die theoretischen Ausdrücke, die Abstraktionen der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse."

„. . . dieselben Menschen, welche die sozialen Verhältnisse gemäß ihrer materiellen Produktionsweise gestalten, gestalten auch die Prinzipien, die Ideen, die Kategorien gemäß ihren gesellschaftlichen Verhältnissen." (*Marx, K.:* Das Elend der Philosophie. Stuttgart-Berlin 1921, 9. Aufl., S. 90, 91.)

sprechungen, die zwischen Seinslage und erkenntnismäßiger Formung bestehen, ersetzt. Weil der partikulare Ideologiebegriff niemals eigentlich die psychologisierende Ebene verläßt, ist das Subjekt, auf das man hier letzten Endes alles bezieht, das Individuum. Es ist es auch dann, wenn man von Gruppen spricht, denn psychische Abläufe gibt es nur beim Einzelmenschen in der individuellen Psyche. Was den Sprachgebrauch betrifft, so verwendet man zwar auch hier oft den Ausdruck: Gruppenideologie. Gruppenexistenz kann aber hier nur bedeuten, daß in derselben Gruppe zusammenlebende Individuen entweder in unmittelbarer Reaktion auf dieselbe soziale Lagerung oder infolge direkter seelischer gegenseitiger Beeinflussung meistens homogen reagieren; und wenn einmal ihre soziale Lagerung sie dazu prädestiniert, so haben sie dieselben Täuschungserlebnisse. Macht man den Erlebnisakt zum alleinigen Sitz der Ideologiebildung, so kann man das Individuum in der Richtung irgendeiner Kollektivität nicht transzendieren. Das Individuum als solches kann in der Richtung auf ein Kollektivsubjekt hin nur auf der noologischen Ebene transzendiert werden. Jede auf der psychologischen Ebene ansetzende (partikulare) Ideologieforschung erfaßt auch nur im besten Falle die Schicht der Kollektivpsychologie. Derjenige dagegen, der mit dem totalen Ideologiebegriff arbeitet und also Zusammenhänge im noologischen Bereich funktionalisiert, wird nicht auf ein psychologisches, reales, sondern auf ein „Zurechnungssubjekt“ hin funktionalisieren. Hier sei dieser Unterschied nur angedeutet, ohne in diesem Zusammenhang auf seine schwierige methodologische Problematik eingehen zu können.

Kann man also auf Grund einer Bedeutungsanalyse ganz klar den partikularen und totalen Ideologiebegriff voneinander unterscheiden, so scheinen uns auch ihre historischen

Ursprünge grundverschieden zu sein, wenn auch die beiden Typen sich in der Realität stets immer wieder vermischen. Wir besitzen noch keine Ideengeschichte des Ideologiebegriffs, geschweige denn eine soziologische Geschichte des Bedeutungswandels, den dieser Begriff durchgemacht hat[1]. Es könnte, auch wenn wir dazu bereits in der Lage wären, in diesem Zusammenhange nicht unsere Aufgabe sein, eine Geschichte dieses Bedeutungswandels zu schreiben. Wir wollen deshalb aus den zerstreuten Materialien und aus den zumeist bekannten Tatsachen nur jene Momente anführen, an denen die erwähnte Differenz am leichtesten zu demonstrieren ist und an denen, wenn auch nur andeutungsweise, zu zeigen ist, wie allmählich die moderne, ganz und gar auf die Spitze getriebene Situation zustande kam.

---

[1] Was die Bibliographie des Problems betrifft, verweise ich zur Ergänzung des Gesagten zunächst auf folgende eigene Arbeiten:

Mannheim, K.: Das Problem einer Soziologie des Wissens, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1925, Bd. 54.

Mannheim, K.: Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde. Jahrbuch für Soziologie, herausgegeben von G. Salomon, Karlsruhe 1926, Bd. II, S. 424ff.

Die wichtigsten strukturanalytischen Feststellungen der obenstehenden Ausführungen waren schon in dem damals der Redaktion des soeben erwähnten „Jahrbuchs" eingereichten, aber nicht zum Abdruck gelangten Kapitel über die verschiedenen Bedeutungen des Ideologiebegriffes enthalten (vgl. ebd. S. 424, *Anmerkung).

Was die Materialien betrifft, vgl.

Krug, W. T.: Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1833.

Eisler's Philosophisches Wörterbuch.

Lalande: Vocabulaire de la Philosophie. Paris 1926.

Ferner:

Salomon, G.: Historischer Materialismus und Ideologienlehre. Jahrbuch für Soziologie Bd. II, S. 386ff.

Ziegler, H. O.: Ideologienlehre. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 57, S. 657ff.

Entsprechend der Sinndualität, die uns bedeutungsanalytisch den partikularen von dem totalen Ideologiebegriff unterscheiden ließ, kann man auch ihre Geschichte in zwei Strömungen verfolgen.

Zunächst was den Ideologiebegriff betrifft, so war hier der unmittelbare Vorläufer das Erlebnis des Mißtrauens und des Verdachtes, den der Mensch auf jeder Stufe historischen Seins vermutlich stets dem Gegner gegenüber empfindet. Erst in dem Augenblick, wo dieses zunächst allgemein menschliche und wohl auf jeder historischen Stufe mehr oder minder vorhandene Mißtrauen methodisch wird, kann von einem Ideologieverdacht gesprochen werden. Diese Stufe wird aber zumeist dadurch erreicht, daß man immer mehr nicht vereinzelte Subjekte zum

---

Die meisten Ideologieanalysen erreichen nicht die Höhe der Strukturanalyse, sie verharren entweder auf der Stufe des ideengeschichtlichen Referats oder der allgemeinen Überlegungen. Paradigmatisch sind u. a. die bekannten Analysen von *Max Weber*, *Lukács*, *C. Schmitt;* neuerdings:

Kelsen, H.: Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und der Rechtspositivismus. Nr. 31 der „Vorträge der Kant-Gesellschaft“ 1928.

Standardwerke wie *Sombart*, *Scheler*, *Oppenheimer* etc. wurden, da sie allgemein bekannt sind, in dieser Bibliographie nicht angeführt.

In einem weiteren Zusammenhang für das Thema besonders interessant und lehrreich sind die beiden folgenden Untersuchungen:

Riezler, K.: Idee und Interesse in der politischen Geschichte. Die Dioskuren, Bd. III, München 1924.

Szende, P.: Verhüllung und Enthüllung. Leipzig 1922.

Ferner:

Adler, G.: Die Bedeutung der Illusionen für Politik und soziales Leben. Jena 1904.

Jankelevitch: Du rôle des idées dans l’évolution des sociétés. Revue Philosophique 1908, Bd. 66, S. 256ff.

Millioud, M.: La formation de l’idéal (ebd. S. 138ff.).

Dietrich, A.: Kritik der politischen Ideologien. Archiv für Geschichte und Politik 1923.

verantwortlichen Träger gegnerischer Verhüllungen setzt und auf deren Schlauheit alles Böse reduziert, sondern – wenn auch mehr oder minder bewußt — in irgendeinem sozialen Faktor die Quelle der Unwahrhaftigkeit des Feindes sieht. Als Ideologien legt man gegnerische Ansichten erst aus, wenn man sie nicht einfach als erlogen erlebt, sondern in der ganzen Haltung eine Unwahrhaftigkeit wittert, die man als Funktion einer sozialen Lagerung deutet. Der partikulare Ideologiebegriff meint also ein Phänomen, das zwischen der schlichten Lüge einerseits und der theoretisch falsch strukturierten Sicht andererseits liegt. Er meint eine auf der psychologischen Ebene sich abspielende Täuschungsschicht, die aber nicht wie bei der Lüge gewollt ist, sondern sich mit einer bestimmten kausalen Zwangsläufigkeit vollzieht.

In diesem Sinne der Auslegung kann man bis zu einem gewissen Grade in Bacons Lehren von den Idolen eine Vorahnung der modernen Ideologiekonzeption sehen. Für Bacon bedeuten Idole „Götzenbilder", „Vorurteile", und es gibt bei ihm (wie bekannt) die: idola tribus, idola specus, idola fori, idola theatri. Sie sind alle Täuschungsquellen, die einmal von der menschlichen Natur überhaupt, das andere Mal vom besonderen Individuum herstammen, aber auch der Gesellschaft oder der Tradition zurechenbar sind und den Weg zur wahren Einsicht versperren[1]. Sicherlich steht der moderne Ausdruck der Ideologie in irgendwelcher

---

[1] Eine charakteristische Stelle aus Bacons Novum Organon, Buch I, Art. 38: „Die Götzenbilder und falschen Begriffe, die von dem menschlichen Geist schon Besitz ergriffen haben und fest in ihm wurzeln, halten den Geist nicht bloß so besetzt, daß die Wahrheit nur schwer einen Zutritt findet, sondern daß, selbst wenn dieser Zutritt gewährt und bewilligt worden ist, sie bei der Erneuerung der Wissenschaften immer wiederkehren und belästigen, so lange man nicht sich gegen sie vorsieht und nach Möglichkeit verwahrt." *Franz Bacon:* Neues Organon, ed. Kirchmann, Philosophische Bibliothek, Berlin 1870, S. 93.

Beziehung zu diesem Terminus, der bei Bacon — wie eben erwähnt — dem Sinne nach Täuschungsquellen bezeichnet. Ferner ist sicher auch in der Einsicht, daß Gesellschaft und Tradition zu solchen Täuschungsquellen werden können, geradezu etwas Soziologisches vorweggenommen[1]. Einen realen Bezug, einen wirklichen ideengeschichtlich verfolgbaren Zusammenhang mit dem modernen Ideologiegedanken wird man aber hier nicht annehmen können.

Es ist äußerst wahrscheinlich, daß die auf Ideologieverdacht eingestellte Seelenhaltung der Hauptsache nach im Gebiete der alltäglichen Lebenserfahrung der politischen Praxis entsteht. Es entspricht auch wohl der Tatsache des relativ immer tieferen Eindringens der Politik in die Öffentlichkeit, wenn wir erfahren, daß zur Zeit der Renaissance bei den Mitbürgern Macchiavellis ein neues Sprichwort aufkam, welches — eine damalige Vulgärbeobachtung fixierend — behauptet, daß man im palazzo

---

[1] Buch I, Art. 43: „Es gibt auch Götzenbilder infolge der gegenseitigen Berührung und Gemeinschaft des menschlichen Geschlechts, welche ich wegen des Verkehrs und der Verbindung der Menschen die Götzenbilder des Marktes nenne. Denn die Menschen gesellen sich zueinander vermittels der Rede; aber die Worte werden den Dingen nach der Auffassung der Menge beigelegt; deshalb behindert (!) die schlechte und törichte Beilegung der Namen den Geist in merkwürdiger Weise." (Ebd. S. 95.) Vgl. auch § 59.

Zum Götzenbild der Tradition:

Buch I, Art. 46: „Der menschliche Verstand zieht in das, was er einmal als wahr angenommen hat, weil es von Alters her gilt und geglaubt wird, oder weil es gefällt, auch alles Andere hinein, um Jenes zu stützen und mit ihm übereinstimmend zu machen." (S. 97.)

Daß es sich hierbei um Täuschungsquellen handelt, spricht folgender Satz am klarsten aus: „Der menschliche Geist ist kein reines Licht, sondern erleidet einen Einfluß von dem Willen und den Gefühlen." Vgl. auch § 52.



anders denke als in der piazza[1]. Hier ist jenes Methodischwerden des Verdachtes und des Mißtrauens, von dem wir vorhin sprachen, bereits in Ansätzen zu beobachten: die Verschiedenheit des Denkens wird bereits einem soziologisch charakterisierbaren Faktor zugeschrieben. Und wenn Macchiavelli selbst mit der ihn charakterisierenden rücksichtslosen Rationalität es als seine Aufgabe erachtet, die wechselnden Standpunkte mit den verschiedenen Interessen in Verbindung zu bringen, oder wenn er bestrebt ist, für jeden Interessenten eine „medicina forte", ein kräftiges Heilmittel zu finden[2], so scheint darin dieselbe Haltung noch methodischer zu werden, die uns in dem soeben angeführten Sprichwort auffallen mußte. Von hier aus führt eine Linie — zumindest was die Gesamthaltung betrifft — zur rational kalkulierenden Art der Aufklärung und zu der aus derselben Einstellung stammenden Interessenpsychologie. Bis auf den heutigen Tag wurzelt der eine — von uns als partikular bezeichnete — Ideologiebegriff in diesen Ansätzen. Was man von Hume's „History of England" sagen konnte[3], daß nämlich die Voraussetzung der Heuchelei, das „to feign", in ihr methodisch eine sehr bedeutende, für die rationale Menschenbetrachtung jener Zeit charakteristische Rolle spielt, gilt noch heute für eine bestimmte Art der mit dem partikularen Ideologiebegriff operierenden Geschichtsbetrachtung. Diese Denkweise wird immer wieder bestrebt sein, nach den Methoden der Interessenpsychologie die Aufrichtigkeit der gegnerischen Behauptungen zu bezweifeln und von hier aus zu entwerten. Sie wird stets eine positive Bedeutung haben, solange es sich um die Enthüllung par-

---

[1] *Macchiavelli:* Disc. II, 47. Zit. bei *Meinecke*, Die Idee der Staatsräson. München-Berlin 1925, S. 40.

[2] Vgl. *Meinecke*, ebd.

[3] *Meusel, Fr.:* Edmund Burke und die französische Revolution. Berlin 1913, S. 102, Anm. 3.

tikularer Verbrämungen handeln wird. Diese enthüllende Einstellung ist ein Grundzug unserer Zeit[1], und wenn auch eine verbreitete Strömung in ihr den Ausdruck einer unvornehmen Haltung, einer Respektlosigkeit sieht (und, sofern die Enthüllung als Selbstzweck sich breitmacht, wird sie auch mit Recht von dieser Kritik getroffen), so darf man nicht vergessen, daß eine Epoche der Transformation, wie die unsrige, die mit so vielen, für uns bereits unerträglich gewordenen Hüllen und Formen bricht, diese Haltung notgedrungen auf sich nehmen muß.

Diese Enthüllung, die sich auf der psychologischen Ebene abspielt, ist nicht zu verwechseln mit jenem viel radikaleren Zweifel und jener viel radikaleren Destruktion, die auf der ontischen und noologischen Ebene sich vollzieht. Sie ist aber auch nicht völlig von ihr zu trennen. Dieselben historischen Kräfte der kontinuierlichen Transformation sind nämlich hier und dort am Werke. Hier, wenn in diesem Prozeß der kontinuierlichen Transformation die Verhüllungen, die auf der psychologischen Ebene sich abspielen, vernichtet werden; dort, wenn ontische und logische Setzungen, die zu einem Weltbild und zu einer bestimmten Denkweise gehören, sich auflösen und die eine Partei die andere auch in diesem Sinne destruiert. Nur in einer Welt der grundlegenden Transformation, deren Wesen nicht allein im Werden, sondern im Entwerden liegt, kann der Kampf soweit gehen, daß die eine Partei nicht nur die konkreten Gehalte und

---

[1] *Schmitt, C.* analysiert sehr gut dieses unser Zeitalter charakterisierende Denken, das überall, aus dem tiefen Gefühl betrogen zu sein, Verkleidungen, Spiegelungen, Sublimierungen wittert. Er weist aber auch zugleich auf das Schlagwort des 17. Jahrhunderts „simulacra" hin, das in der politischen Literatur auftauchend als Vorläufer dieser modernen Einstellung betrachtet werden kann. (Politische Romantik, 2. Aufl., München-Leipzig 1925, S. 19.)

Stellungnahmen, sondern auch die geistige Basis der anderen zu vernichten unternimmt.

Solange die sich bekämpfenden Parteien dieselbe Welt vertraten, sozusagen nur von einem anderen Pole her, solange etwa eine Dynastie die andere, eine Adelsklique die gegenüberstehende bekämpfte, konnte es nicht zu einer so weitgehenden Destruktion kommen. Nur weil in der modernen Welt die entscheidenden sozialen Polaritäten von einem grundverschiedenen Weltwollen getragen sind, wurde auf der geistigen Ebene eine solche Vertiefung und Auflockerung möglich. In diesem stets radikaler werdenden Auflockerungsprozeß wandelte sich das naive Mißtrauen zunächst in jenen methodischen, aber noch immer auf die psychologische Ebene sich beschränkenden partikularen Ideologiebegriff um, um dann letzten Endes auf die noologisch-erkenntnistheoretische Ebene überzugleiten. Schon das Bürgertum kam mit einem neuen Weltwollen auf, es wollte nicht einfach in die alte, feudalständische Welt hineinarrivieren, es vertrat ein neues „Wirtschaftssystem“ (im Sinne Sombarts), und dazu gehörte (wie wir es nennen wollen) ein neuer Denkstil, der die früheren Arten der Weltauslegung und Welterklärung verdrängte. Genau dasselbe scheint für das Proletariat zu gelten. Auch hier kämpft eine Wirtschaftsgesinnung gegen die andere, ein Sozialsystem gegen das andere, im engen Zusammenhang damit ein Denkstil gegen den anderen.

In welchen Denkschritten bereitete sich nun zunächst rein ideengeschichtlich gesehen dieser totale Ideologiebegriff vor? Er entstand sicher nicht einfach im Elemente jenes Mißtrauens, das den partikularen Ideologiebegriff allmählich aus sich herausstellte —, viel tiefer fundierte, neuartige Denkschritte mußten erst getan werden, damit dieser totale Ideologiebegriff als Synthese vieler in derselben Richtung sich bewegender Wandlungen sich verwirklichen konnte. Hier war die Philosophie mit am Werke.

Nicht — wie man sie zumeist nur zu erfassen imstande ist — in ihrer Eigenschaft einer vom Lebenszusammenhang abgeschnürten Disziplin, sondern gerade als letzte und radikalste Ausdeuterin eines Wandels im gesamten zeitgenössischen Kosmos, der ja selbst nichts anderes ist als die bis zur höchsten Differenzierung getriebene Auseinandersetzungsform der Seele und des Geistes mit den stets sich anders gestaltenden Kollektivereignissen und entscheidenden Strukturwandlungen. Auch hier können wir nur sprunghaft jene Phasen andeuten, in denen dieser totale, auf der noologischen und ontologischen Ebene sich verwirklichende Ideologiebegriff möglich wird.

Der erste wichtigste Schritt vollzog sich wohl im Entstehen der Bewußtseinsphilosophie. In dem Gedanken, daß das Bewußtsein eine Einheit sei und daß seine Elemente kohärent seien, ist eine Problemstellung enthalten, die ganz besonders in Deutschland in grandioser Konsequenz zu Ende gedacht wurde. Hier tritt an Stelle einer außer uns seienden, immer mehr unübersichtlich werdenden, in unendliche Mannigfaltigkeit zerfallenden Welt ein Welterleben, dessen Kohärenz garantiert ist durch die Einheit des Subjektes, das die Prinzipien zumindest der Weltformung nicht einfach hinnimmt, sondern in Spontaneität weitgehend aus sich erzeugt. Nachdem die objektiv ontologische Einheit des Weltbildes zerfallen war, versucht man sie zunächst vom Subjekt her zu retten. An die Stelle der mittelalterlich-christlichen objektiven Welteinheit tritt die verabsolutierte Subjekteinheit der Aufklärung: das „Bewußtsein überhaupt“.

Die Welt ist also von jetzt an nur auf ein Subjekt bezogen als „Welt“ da und die Bewußtseinstätigkeit dieses Subjektes ist für das Weltbild konstitutiv. Das ist, wenn man will, bereits der totale Ideologiebegriff, nur noch unhistorisch und unsoziologisch gesehen.

Weltbild ist hier bereits Struktureinheit und nicht pure Mannigfaltigkeit. Hier ist eine eindeutige Subjektbeziehung vorhanden, nur nicht auf konkrete Subjekte bezogen, sondern auf ein fingiertes „Bewußtsein überhaupt". Hier ist — ganz besonders bei Kant — die noologische Ebene von der bloß psychologischen abgehoben. Hier vollzieht sich schließlich die erste Auflockerung einem ontologischen Dogmatismus gegenüber, für den die „Welt" wie festgenagelt, unabhängig von uns vorhanden ist.

Der zweite Schritt war, daß diese totale (aber noch überzeitliche) „Ideologiesicht" historisiert wurde. Dies ist im wesentlichen das Werk der Historischen Schule und das Hegels. Die Historische Schule, aber noch mehr Hegel, gehen bereits davon aus, daß das Weltbild eine Einheit und nur auf das Subjekt bezogen konzipierbar sei. Es wird aber erst jetzt der für uns entscheidende Gedanke hinzugefügt, daß diese Einheitlichkeit eine im historischen Werden sich transformierende Einheitlichkeit sei. Das Subjekt, der Träger der Bewußtseinseinheit, war auf der Stufe der Aufklärung eine ganz abstrakte, überzeitliche, übersoziale Einheit: das „Bewußtsein überhaupt". Hier wird der „Volksgeist" zum Repräsentanten der historisch sich bereits differenzierenden Bewußtseinseinheiten, dessen erfüllte höhere Einheit dann bei Hegel der „Weltgeist" ist. Man sieht: das stete Konkreter-Werden der philosophischen Sicht erfolgt durch die immer reichhaltigere Rezeption des in der politisch-historischen Auseinandersetzung mit dem Leben erarbeiteten neuen Gedankenguts, nur daß hier schließlich etwas zu Ende gedacht und bis zu den implizierten Voraussetzungen verfolgt wird, was zunächst als Unmittelbarkeit im lebendigen Leben aufgetaucht war. So hat nicht die Philosophie die Historizität des Geistes (das sog. historische Bewußtsein) entdeckt, sondern das politisierte Leben jener Zeit. Die gegen das revolutionär unhistorische Denken aufkommende Reaktion verlebendigte

das vitale Interesse und den Impuls zum vertieften Erleben des Historischen. So ist aber auch der Wandel vom allgemein menschlich abstrakten Träger des Weltbildes (vom Bewußtsein überhaupt) zum viel konkreteren Subjekt, zum national differenzierten „Volksgeist" nicht eigentlich und letzten Endes in der Philosophie und Geistesgeschichte entstanden, sondern war bereits dort Ausdruck des Wandels im allgemein weltanschaulichen Medium. Der Wandel entspricht nämlich eindeutig dem während und nach den Napoleonischen Kriegen entstehenden Gefühlswandel, in dem das Nationalempfinden erst wirklich geboren wurde. Diese Feststellung stimmt in dieser Allgemeinheit auch dann, wenn man für beide Erlebnisse, für das Erleben des Historischen und für das Erleben des „Volksgeistes", wie stets, Vorläufer aufweisen kann[1].

Genau so entstand aber auch der letzte und wichtigste Schritt zur Schaffung des modernen totalen Ideologiebegriffes aus der historisch-sozialen Bewegung. Als zum Träger des nunmehr historisierten Bewußtseins (des Geistes) nicht mehr das Volk, die Nation, sondern die Klasse wurde, rezipierte eigentlich dieselbe theoretische Tradition, von der wir bisher sprachen, die in der Zwischenzeit gleichfalls aus der sozialen und politischen Bewegung stammende Einsicht, daß sowohl die Struktur des Sozialkörpers als der zu ihm gehörende geistige

---

[1] Es sei auch für späterhin bemerkt: Die wissenssoziologische Analyse setzt sich nicht wie die ideengeschichtliche Forschung den immer weiter in die Vergangenheit zurückführenden Aufweis der Vorformen von Gedankenmotiven zum Ziel. In dieser Beziehung steht sie auf dem Standpunkt, daß man „Vorläufer" immer finden kann: Nullum est iam dictum, quod non sit dictum prius. Ihr eigentliches Thema ist zu beobachten, wie und in welcher Gestalt zu einem bestimmten historischen Zeitpunkte die geistig-seelischen Elemente im Zusammenhang mit den sozialen und politischen Kollektivkräften vorhanden waren. (Vgl. meine Arbeit über „Das konservative Denken", a. a. O. S. 103, Anm. 57.)

Zusammenhang in der Richtung der sozialen Spannungen sich differenziert.

Wie früher an Stelle des „Bewußtseins überhaupt" der historisch differenziertere Volksgeist trat, so wird jetzt der noch immer zu umfassende Volksgeist-Begriff durch den Begriff des Klassenbewußtseins, richtiger der Klassenideologie, ersetzt. Somit vollzieht die Gedankenentwicklung eine Doppelbewegung: einerseits schafft sie einen synthetisierenden Konzentrationsprozeß, in dem die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt durch den Bewußtseinsbegriff ein einheitliches Zentrum gewinnt, andererseits arbeitet dieselbe Gedankenbewegung immer mehr an einer steten Auflockerung und Elastischergestaltung der in der synthetischen Bewegung allzu konstruktiv angesetzten Einheit.

Das Ergebnis dieser Doppelbewegung ist, daß aus der zunächst fiktiven Einheit eines überzeitlichen, sich gleichbleibenden „Bewußtseins überhaupt" (das als eine solche statische Einheit niemals aufweisbar war) immer mehr ein nach historischer Zeit, nach Nationen und sozialen Schichten differenziertes Subjekt tritt. Auch jetzt noch wird an der Einheit des Bewußtseins festgehalten (die durch die geschichtliche Forschung zu bewältigenden Gehalte zerbröckeln nicht mehr in eine diskontinuierliche Mannigfaltigkeit der Ereignisse), aber die Einheit ist nunmehr eine dynamische, eine Werdeeinheit. Man lernt auf Grund dieser Auffassung des Bewußtseins die geschichtliche Wirklichkeit zu beobachten, in der sowohl der Einheitlichkeit und gegenseitigen sinnmäßigen Abhängigkeit (Interdependenz) der Bewußtseinsgehalte gedacht wird als der Tatsache, daß hierbei alles als im Fluß sich befindlich beobachtet werden muß, die aufzuweisende Einheit also nur eine dynamische, sich stets transformierende sein kann. Die kontinuierliche und kohärente Abwandlung der Sinnelemente wird zum Thema, und obschon Hegel vielleicht das meiste für diese Sicht geleistet hat (wenn auch die Inter-

dependenz bei ihm unseres Erachtens noch nicht richtig, weil spekulativ gesehen wurde), so sind wir erst jetzt auf jene Stufe der Entwicklung gelangt, wo dieser vom Philosophen entdeckte konstruktive Gedanke in empirische Forschung umgesetzt wird.

Das für uns Entscheidende aber besteht darin, daß die beiden gesondert geschilderten, in der Wirklichkeit aber durch eine historisch gemeinsame Konstellation ermöglichten beiden Strömungen auch äußerlich sich immer mehr nähern. Der partikulare Ideologiebegriff vereinigt sich mit dem totalen. Für den schlichten Beobachter wird dies in folgender Gestalt wahrnehmbar: Früher warf man dem Gegner als Repräsentanten einer bestimmten sozialen Position vor, daß er gerade als solcher die bewußte oder unbewußte Fälschung von Fall zu Fall begehe. Jetzt wird der Angriff dadurch vertieft, daß man ihm die Möglichkeit des richtigen Denkens nimmt, indem man seine Bewußtseinsstruktur, und zwar in ihrer Ganzheit, diskreditiert. Diese einfache Beobachtung bedeutet, auf ihren strukturellen Sinn hin analysiert, daß man früher nur auf der psychologischen Ebene enthüllte, indem man dort sozial gebundene Täuschungsquellen aufwies, jetzt aber die Destruktion dadurch radikalisiert, daß man auch die noologisch-logische Ebene in den Angriffskreis einbezieht und auch diese noologische Ebene der gegnerischen Aussagen durch soziale Funktionalisierung in ihrer Geltung destruiert. Damit aber entsteht eine neue Stufe im bewußtseinsgeschichtlichen Prozeß (die entscheidendste vielleicht), die wir aber nicht darstellen können, ohne noch einen Zusammenhang zumindest anklingen zu lassen, der für all diese Überlegungen fundierend ist. Der totale Ideologiebegriff verlebendigt ein Problem, das eigentlich uralt ist, aber erst jetzt auf dieser Stufe der Denkgeschichte einen angemessenen Sinn erhält: nämlich das bereits früher angedeutete Problem der Möglichkeit eines „falschen Bewußtseins".

Erst dieser Gedanke der Möglichkeit eines falschen Bewußtseins überhaupt verleiht dem totalen Ideologiebegriff eine besondere Abgründigkeit, aus dieser Komponente fließt das radikal Beunruhigende unserer geistigen Gesamtlage, aber auch das letzthin Fruchtbare an ihr.

Das pure Wissen von der Möglichkeit eines falschen Bewußtseins ist uralt; es ist religiösen Ursprungs und als solches vom Standpunkte der Moderne ein ererbtes Gedankengut. Es taucht als Problem stets auf, so oft die Umwelt eines Propheten oder gar dieser selbst die Echtheit seiner Gesichte oder seiner Gedanken bezweifelt[1].

Man könnte also behaupten, daß auch hier — wie so oft in der Geschichte — uraltes Gedankengut sich vererbt und der Wandel nur darin besteht, daß das uralte Element auf einer späteren Erfahrungs- und Erlebnisbasis sich von neuem konstituiert. Auch hier wie sonst muß man aber solchen Ableitungen, die alles auf das Vergangene zu reduzieren versuchen, entgegenhalten, daß an diesem Gedanken seine moderne Form noch viel entscheidender ist als der schon in der Vergangenheit vorhanden gewesene und soeben angedeutete Kern. War die frühere These von der Falschheit eines Bewußtseins nur eine emphatische Behauptung, so erhält die moderne Form dadurch eine allein sie charakterisierende Unerbittlichkeit, daß sie in Verbindung mit den soeben erwähnten Methoden der Bewußtseinsanalyse zu einem konsequent durchgeführten Beweis erweitert wird: aus dem früheren bloßen „Anathema" wird in der Moderne eine auf strikte Beweisführung sich stützende Kritik.

Aber vielleicht noch viel bedeutungsvoller ist der Wandel, den wir nunmehr zu besprechen haben. Nicht nur die Methode des Beweises, des Nachweises der Falschheit des

---

[1] „Ihr Lieben, glaubt nicht einem jeglichen Geist, sondern prüfet die Geister, ob sie von Gott sind." Johannes, 1. Brief, Kap. 4, 1.

Bewußtseins hat sich geändert, auch die Bezugsebene, an der gemessen etwas falsch oder wahr ist, die entscheidende Instanz für Wirklich und Unwirklich, hat sich seit dem Verschwinden der religiösen Fundierung grundlegend verschoben. Der Prophet zweifelte deshalb an der Echtheit seiner Gesichte, weil er sich von Gott verlassen fühlte, seine Beunruhigung hatte einen transzendenten Bezugspunkt. Taucht dagegen in uns der Verdacht auf, ein falsches Bewußtsein zu haben, so fürchten wir ein Versagen vor einer innerweltlichen Instanz.

Will man genauer festlegen, wohin sich die Realitätsthese nach dem Verschwinden des göttlichen Bezugspunktes verschoben hatte, so muß man das Wort Ideologie auch in dieser Beziehung einer genaueren historischen Bedeutungsanalyse unterwerfen. Werden wir hierbei in die Regionen des Werdens der Alltagssprache geführt, so ist dies nur ein Beweis dafür, daß die Geistesgeschichte nicht nur in Büchern sich gestaltet und daß sogar die entscheidenden ontologischen Akzente im Werden des Alltags entstehen können, um sich von dort aus zu verbreiten und zu fixieren.

Das Wort Ideologie selbst enthielt zunächst gar keine ontologische Entscheidung, bedeutete es doch ursprünglich nur die Lehre von den Ideen. Ideologen[1] nannte man

---

[1] Vgl. das Buch von *Picavet:* Les idéologues, essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, réligieuses etc. en France depuis 1789, Paris Alcan 1891.

Destutt de Tracy, der Begründer jener obengenannten Schule, definiert hierbei diese Wissenschaft von den Ideen folgendermaßen:

„Cette science peut s'appeler Idéologie, si l'on ne fait attention qu' au sujet; Grammaire générale si l'on n'a égard qu' au moyen, et Logique, si l'on ne considère que le but. Quelque nom qu' on lui donne, elle renferme nécessairement ces trois parties; car on ne peut en traiter une raisonnablement sans traiter les deux autres. Idéologie me parait le terme générique, parce que la science des idées renferme celle de leur expression et celle de leur déduction. (Les éléments d'idéologie, 1. Aufl., Paris 1801. Zit. nach der 3. Aufl., die mir allein zugänglich war. Paris 1817, S. 4, Anm.)

— wie bekannt — die Anhänger einer philosophischen Schule in Frankreich, die in der Nachfolge von Condillac die Metaphysik verwarf und die Geisteswissenschaften anthropologisch und psychologisch zu fundieren versuchte. Der Begriff der Ideologie im modernen Sinne wurde erst in dem Augenblick geboren, als Napoleon diese Philosophengruppe (die ihn ob seiner cäsaristischen Gelüste bekämpfte) in verächtlichem Sinne „Ideologen" schalt. Hierdurch bekam das Wort zum ersten Male seine herabsetzende Bedeutung, die es gleich dem Worte „doktrinär" bis auf den heutigen Tag beibehalten hat. Untersucht man aber diese „Verachtung" auf ihren prinzipiellen Sinn hin, so gelangt man zu der Einsicht, daß hier eine erkenntnistheoretische und ontologische Niedrigerbewertung ausgesprochen ist. Das Denken des Gegners wird nämlich hier entwertet. Dabei ist die Richtung dieser Entwertung genauer bestimmbar: sie ist eine ontologisch-erkenntnistheoretische Entwertung, denn sie meint die Irrealität des gegnerischen Denkens. Man kann aber noch weiter fragen: Irreal welchem Faktor gegenüber? Die Antwort wird lauten: der Praxis gegenüber, der Praxis des Politikers gegenüber. Mit dem Worte Ideologie ist von nun an der Nebensinn verbunden, daß ein jeder als Ideologie bezeichnete Gedanke der Praxis gegenüber versagt und daß das wahre Organon zum Zugang zur Wirklichkeit das Handeln ist und daß an diesem gemessen das Denken überhaupt oder in einem gegebenen Falle ein bestimmtes Denken nichtig ist. Man sieht also klar, wie in die Prägung der neuen Wortbedeutung der Standort des Wortschöpfers, des Politikers hineinragt. Das neue Wort sanktioniert das spezifische Wirklichkeitserleben des Politikers[1], propagiert

[1] Auf Grund der Ergebnisse der nächsten Untersuchung könnte man auch den besonderen, standortsmäßig genauer bestimmbaren Typus jenes Politikers fixieren, dessen Weltbild und Ontologie hier im Spiele ist. Denn nicht jeder Politiker hat diese irrationalistische Ontologie (vgl. S. 97ff. weiter unten).

gleichsam dessen praktischen Irrationalismus, der für das Denken als einem Organon zur Erfassung der Wirklichkeit sehr wenig übrig hat.

Das Wort „Ideologie“ hat sich in diesem Sinne im Laufe des 19. Jahrhunderts durchgesetzt. Das bedeutet aber, daß das Weltgefühl des Politikers die scholastisch-kontemplative Erlebnis- und Denkweise (und damit zugleich dessen gelebte Ontik) immer mehr verdrängt und die in dem Wort „Ideologie“ mitklingende Frage: was denn wirklich wirklich sei, nicht mehr vom Plane verschwindet. Auch dies ist richtig zu verstehen: Die Frage nach der Wirklichkeit ist nicht neu; daß sie aber immer entscheidender im öffentlichen Denken (nicht in dem sehr oft abgekapselten schulmäßigen Denken) in jener Richtung gestellt wird, wie sie das Wort Ideologie vorschreibt — vom Erlebniszentrum des Politikers her —, das scheint doch eine entscheidende Wendung zu bedeuten. Will man also auf der Höhe der Erfordernisse moderner Denkgeschichte bleiben, so muß man zum Thema soziologischer Ideengeschichte immer mehr das faktische Denken des Menschen machen und nicht immer nur das in Schultraditionen sich fortpflanzende Denken. Hatte das Problem des falschen Bewußtseins ursprünglich die Sanktion des Wahren und Wirklichen in Gott oder etwa in den in reiner Kontemplation zu erfassenden Ideen gesucht, so ist jetzt zum Kriterium des Wirklichen die in der politischen Praxis primär erfahrbare Ontik getreten. Die Geschichte des Ideologiebegriffes von Napoleon bis zum Marxismus hat trotz des inhaltlichen Wandels, die der Begriff durchgemacht hat, diese spezifische Ontik stets beibehalten. Das Beispiel zeigt zugleich, wie der «Pragmatismus» bereits in Napoleons Worten impliziert ist, daß also der «Pragmatismus» in bestimmten Lebensbezirken sozusagen zur natürlichen Weltanschauung des modernen Menschen gehört und die Philosophie in diesem Falle nur die dort vollzogenen Setzungen zu Ende denkt.

Wir verweilten absichtlich länger bei der Analyse dieser Nuance der Napoleonischen Wortschöpfung, weil zunächst einmal deutlich gezeigt werden sollte, wie oft in den Worten des Alltags implicite mehr Philosophie und Belangvolles für die weitere wirkliche Problemgeschichte zu stecken vermag als in Schulerörterungen, die die Tendenz haben, stets bei sich zu verweilen[1].

Aber noch ein ferneres Moment, das uns zugleich auch in unserer Problementfaltung einen Schritt weiter bringt, kann man an diesem Beispiel demonstrieren. Napoleon hatte in seinem Kampfe „von oben nach unten" seine Gegner durch das Wort „Ideologen" zu entwerten und zu vernichten versucht. In späteren Stadien der Entwicklung finden wir gerade umgekehrt das Wort Ideologie als entwertende Waffe bei den in Opposition befindlichen Schichten, hauptsächlich bei dem Proletariat. Mit einem Wort: eine strukturell so entscheidende Sicht, wie sie der Ideologiebegriff enthält, kann auf die Dauer nicht das Denkprivileg einer einzigen Klasse sein. Aber gerade diese Expansion der Sicht durch die Tatsache, daß auf die Dauer nicht ein Standort alle übrigen als ideologische zu enthüllen vermag, ohne daß die übrigen sich auch dieser Methode bedienten, schafft unversehens ein methodisch neues Stadium in unserer gesamten Denkentwicklung.

Zeitweilig schien es, als wäre der Ideologieaspekt ausschließliches Privileg im Denken des kämpfenden Proletariats. Man vergaß in der Öffentlichkeit schnell die soeben andeutungsweise geschilderten historischen Ursprünge des Wortes, und dies mit einem gewissen Recht, denn erst

---

[1] Über die Struktur und Eigenart des „scholastischen Denkens" und im allgemeinen eines jeden Denkens, das in einer „Monopolsituation" der Träger entsteht, vgl. mein Referat: „Die Bedeutung der Konkurrenz im Geistigen." Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentags in Zürich. J. C. B. Mohr, Tübingen 1929. (Ich zitiere im folgenden abgekürzt: Züricher Referat.)

im Marxismus wurde diese Denkweise mit methodischer Konsequenz ausgebaut. Erst hier verschmilzt der partikulare Ideologiebegriff mit dem totalen, erst hier wird der Tendenz nach immer konsequenter die Lehre von den Klasseninteressen ausgebaut, erst hier wird dank der Ursprünge aus dem Hegelianismus die bloß psychologisierende Ebene in der Richtung des totalen Ideologiebegriffes überwunden und das Problem auf die Ebene der Bewußtseinsphilosophie gestellt; erst hier bekommt die Lehre von der Möglichkeit eines „falschen Bewußtseins[1]“ einen neuen Sinn, erst hier wird der Gedanke von der Prävalenz der politischen Praxis neben dem Ökonomismus zur entscheidenden Instanz dafür, was am Gedankengut bloß ideologisch und was wirklichkeitsrelevant sei. Es ist also kein Wunder, wenn man den Ideologiegedanken zunächst mit dem marxistisch-proletarischen System verband und mit ihm geradezu identifizierte. Nun ist aber im Laufe der ideen- und sozialgeschichtlichen Entwicklung dieses Stadium bereits überholt. Es ist nicht mehr Privileg sozialistischer Denker, das „Bürgerliche“ auf seine Ideologiehaftigkeit hin zu sichten: in allen Lagern wird diese Methode angewandt und dadurch geraten wir in ein neues Stadium.

Den Anfang haben hierbei in Deutschland Max Weber, Sombart und Troeltsch gemacht, — um nur die bedeutendsten Vertreter zu nennen. Es bewahrheitet sich immer mehr das Max Webersche Wort: Die materialistische Geschichtsdeutung ist kein beliebig zu besteigender Fiaker und macht auch vor den Trägern der Revolution nicht Halt[2]. Das Ideologieproblem ist ein viel zu allgemeines und viel zu

---

[1] Der Ausdruck selbst „falsches Bewußtsein“ ist ein marxistischer Ausdruck. *Mehring:* Geschichte der deutschen Sozialdemokratie, Bd. I, S. 386. Vgl. *Salomon, G.:* a. a. O. S. 417.

[2] *Weber, Max:* Politik als Beruf. Gesammelte politische Schriften. München 1921, S. 446.

prinzipielles Problem, als daß es auf die Dauer das Privileg einer Partei bleiben könnte, und niemand konnte es dem Gegner verbieten, auch den Marxismus auf seine Ideologiehaftigkeit hin zu analysieren.

Es spielt sich also hier wieder einmal in der Denk- und Sozialgeschichte ein Prozeß ab, der sehr oft beobachtbar ist[1], daß nämlich die eine Partei in der Entdeckung einer Sicht nur Pionier ist und die übrigen dieselbe Sicht unter dem Druck des Prinzips der Leistungskonkurrenz zwangsläufig übernehmen müssen. Es wird also plötzlich sichtbar, daß der Marxismus nur eine Bewußtseins- und Denkhaltung entdeckte und konsequent ausbaute (eine geistesgeschichtliche Leistung höchsten Ranges, die man nicht wird bestreiten dürfen), an deren allmählichem Zustandekommen eigentlich das ganze 19. Jahrhundert gearbeitet hatte und deren Vollzug auch nicht allein an einen Standort gebunden ist. All dies ist ein im Tatsächlichen beobachtbarer Prozeß, der sich vor unseren Augen abspielt und deshalb wohl auch nicht geleugnet werden kann.

Nun ist es hierbei interessant zu beobachten, daß durch diese allgemeine Expansion des Ideologiegedankens eine prinzipiell neue Bewußtseinslage sich konstituiert. Es handelt sich nämlich wirklich nicht mehr bloß um eine quantitative Steigerung desselben Phänomens. Gerade an diesem Beispiel ist der Sinn der Dialektik, der allzuoft zu Zwecken einer Scholastik mißbraucht wird, handgreiflich zu machen, — denn hier schlägt die Quantität in der Tat in Qualität um. In dem Augenblick nämlich, in dem prinzipiell alle Parteien den Gedanken des Gegners auf dessen Ideologiehaftigkeit hin analysieren können, transformieren sich auch alle Bedeutungselemente qualitativ: es

---

[1] Vgl. auch hierzu Ausführlicheres in meinem soeben angeführten „Züricher Referat“.

bedeutet zunächst das Wort „Ideologie" wieder etwas völlig Neues. Es transformieren sich aber auch mit ihm alle jene Faktoren, die wir im Zusammenhang mit der soeben vollzogenen historischen Bedeutungsanalyse behandelt haben: Das Problem des falschen Bewußtseins, das Problem des Wirklichen usw. erhalten einen neuen Sinn. Verfolgt man diesen Zusammenhang bis in die letzten Konsequenzen, so zeigt es sich, daß von diesem Zentrum her sich eigentlich unsere gesamte Axiomatik, unsere Ontologie und Erkenntnistheorie transformiert. Wir wollen uns zunächst auf den Aufweis des Bedeutungswandels, den der Ideologiebegriff dadurch erfährt, beschränken.

Wir haben schon den Wandel vom partikularen zum totalen Ideologiebegriff verfolgt. Diese Transformationstendenz wird in der Gegenwart nicht nur beibehalten, sondern auch immer mehr vertieft. Die Tendenz, dem Gegner nicht nur auf der Ebene des Erlebens Täuschungen nachzuweisen, wird immer häufiger ersetzt durch das Streben, seine Bewußtseins- und Denkstruktur einer soziologischen Kritik zu unterwerfen[1]. Solange man aber bei dieser kritischen Analyse den eigenen Denkstandort als aproblematisch, als absolut setzt und diesem gegenüber alles Gegnerische sozial funktionalisiert, ist der entscheidende Schritt zur nächsten Phase, die uns jetzt beschäftigen muß, nicht getan. Man arbeitet zwar mit einem totalen Ideologiebegriff (da man ja die Bewußtseinsstruktur des Gegners in ihrer Totalität und nicht nur einzelne seiner Behauptungen funktionalisiert), da es sich aber nur um eine soziologische Analyse des Gegners oder der Gegner handelt, bleibt man bei einer — wie wir sie nennen wollen — speziellen Fassung dieser Theorie stehen. Im Gegensatz zu dieser

[1] Das will nicht besagen, daß im Kampfe des Alltages der partikulare Ideologiebegriff nicht mehr zur Anwendung gelangt.

speziellen gelangt man zu einer allgemeinen[1] Fassung des totalen Ideologiebegriffes, wenn man den Mut hat, nicht nur die gegnerischen, sondern prinzipiell alle, also auch den eigenen Standort, als ideologisch zu sehen.

Diese allgemeine Fassung des totalen Ideologiebegriffes, wonach das menschliche Denken bei allen Parteien und in sämtlichen Epochen ideologisch sei, ist schwer zu umgehen. Es gibt kaum einen Denkstandort, und hierin bildet auch der Marxsche keine Ausnahme, der nicht historisch wandelbar gewesen wäre und von dem man nicht aufweisen könnte, wie auch er sich in der Gegenwart sozial differenziert. Der Marxismus hat auch verschiedene Spielarten, deren soziale Gebundenheit zu erkennen für einen Marxisten nicht allzu schwer sein wird. Mit dem Auftauchen der allgemeinen Fassung des totalen Ideologiebegriffes entsteht aus der bloßen Ideologienlehre die Wissenssoziologie. Es wird hierbei aus der geistigen Kampfapparatur[2] einer Partei die in ihr mitentdeckte, aber nur noch partikular gefaßte allgemeine Richtigkeit von der „Seinsgebundenheit" eines jeden lebendigen Denkens herausgehoben und zum Thema einer geistesgeschichtlichen Forschung gemacht[3]. Diese soziologische Geistesgeschichte wird ohne Rücksicht auf Par-

[1] Wir haben also neben dem bisher behandelten Gegensatzpaar partikular—total noch den Gegensatz speziell—allgemein. Während bei dem ersten Gegensatzpaar der Gesichtspunkt der Einteilung im wesentlichen die Frage betrifft, ob einzelne Ideen oder das ganze Bewußtsein als ideologisch bezeichnet wird und ob die psychologische oder die noologische Ebene funktionalisiert wird, stellt bei dem Gegensatz speziell—allgemein das principium divisionis die Frage, ob das Denken aller Parteien (einschließlich des unsrigen) oder nur das unserer Gegner sozial gebunden sei.

[2] Man denke an den Ausdruck: „Die geistigen Waffen des Proletariats zu schmieden".

[3] Durch den Terminus „seinsgebundenes Denken" versuche ich den rein wissenssoziologischen Gehalt des Ideologiebegriffes aus der speziellen politisch-agitatorischen Einkapselung herauszulösen.

teiung gerade diese an die jeweilige soziale Seinslage bindenden Faktoren im Denken überall erforschen müssen. Diese soziologisch orientierte Geistesgeschichte wird berufen sein, für den heutigen Menschen das gesamte historische Geschehen in einem neuen Sinne zu revidieren.

Es ist klar, daß der Ideologiebegriff in diesem Zusammenhang einen neuen Sinn bekommt. Hierbei ergeben sich zwei Möglichkeiten. Die erste Möglichkeit besteht darin, daß man in der Ideologieforschung von nun an jede „enthüllende" Absicht aufgibt (was einem ja schon dadurch nahegelegt wird, als man zur Enthüllung des fremden den eigenen Standort verabsolutieren muß, — ein Denkakt, dessen Vollzug man bei dieser „wertfreien" Forschungsrichtung solange als möglich zu vermeiden strebt) und sich darauf beschränkt, überall den Zusammenhang zwischen sozialer Seinslage und Sicht herauszuarbeiten. Die zweite Möglichkeit besteht darin, daß man diese „wertfreie" Haltung nachträglich doch mit einer erkenntnistheoretischen Haltung verbindet. Das Eingehen auf die Wahrheitsproblematik von dieser Stufe aus kann aber seinerseits wieder zu zwei verschiedenen Lösungen führen: entweder zu einem Relativismus oder zu einem Relationismus, die nicht miteinander zu verwechseln sind.

Der Relativismus entsteht hierbei stets, wenn man die moderne historistisch-soziologische Einsicht in die faktische Standortsgebundenheit jedes historischen Denkens mit einer Erkenntnistheorie älteren Typus' verbindet, die das Phänomen des seinsverbundenen Denkens eigentlich noch gar nicht kennt, sich mit ihm noch gar nicht ernsthaft auseinandergesetzt hat und daher, sich an einem statischen Denkparadigma (etwa am Urbild: $2 \times 2 = 4$) orientierend, notgedrungen zum Verwerfen eines jeden standortsgebundenen Wissens als einem bloß „relativen" kommen muß. Der Relativismus entsteht also hier aus der Diskrepanz, die zwischen der neuen Einsicht in die

faktische Denkstruktur und einer diese noch nicht bewältigenden Erkenntnistheorie besteht.

Will man aus diesem Relativismus herauskommen, so muß man zunächst mit Hilfe der wissenssoziologischen Analyse eingesehen haben, daß hier nicht *die* Erkenntnistheorie ihr Urteil über einen Denktypus spricht, sondern nur ein bestimmter historischer Typus der Erkenntnistheorie. Die Erkenntnistheorie ist eben genau so in den Werdestrom eingebettet, wie unser gesamtes Denken selbst, und ihr Fortschritt besteht eben darin, daß sie immer wieder auch jene Komplikationen bewältigt, die das neue Werden an Denkstrukturen einsichtig macht. Eine mit dem Tatbestand der Bezüglichkeit eines jeden historischen Wissens rechnende moderne Erkenntnistheorie wird also zunächst davon ausgehen, daß es Denkgebiete gibt, in denen standortsfreies, unbezügliches Wissen gar nicht vorstellbar ist. Auch ein Gott könnte historische Einsichten nicht im Sinne des Paradigmas $2 \times 2 = 4$ formulieren, denn Verstehbares ist nur mit Beziehung auf Problemstellungen und Begriffssysteme, die dem historischen Strom erwachsen, formulierbar.

Hat man diese Umkehrung einmal vollzogen, indem man davon ausgeht, daß historisches Wissen wesensmäßig relational, nur standortsgebunden formulierbar ist, so taucht das Problem der Wahrheitsentscheidung zwar wieder auf, denn man wird sich doch fragen, welcher Standort die größten Chancen für ein Optimum an Wahrheit hat, zumindest wird man aber darüber hinaus sein, diese Wahrheit in unbezüglicher Formulierung besitzen zu wollen. Das Problem ist, wenn es so gestellt wird, zwar bei weitem noch nicht gelöst, aber der Blick wird frei für ein unbefangeneres Durchdenken der aktuell werdenden Probleme. Für das Folgende ist nun entscheidend, daß wir auf der Stufe des allgemeinen und totalen Ideologiebegriffes zwei Typen unterscheiden, den *wertfreien* und

den wertend (erkenntnistheoretisch-metaphysisch) orientierten, wobei es zunächst für uns dahingestellt bleiben mag, ob man im letzteren Falle zu einem Relativismus oder Relationismus gelangt.

Zunächst einiges über den wertfreien totalen und allgemeinen Ideologiebegriff.

Man wird an diesem Ideologiebegriff in erster Reihe bei historischen Forschungen festhalten, wo man provisorisch, der Vereinfachung der Probleme zuliebe, auf die Frage nach der „Richtigkeit" der zu behandelnden „Ideen" verzichtet und sich vielmehr darauf beschränkt, Beziehungen zwischen jeweiligen Bewußtseinsstrukturen und Seinslagen aufzuweisen. Man wird sich stets fragen müssen, wie bestimmte sozial strukturierte Seinslagen zu bestimmten Seinsauslegungsarten drängen. Ideologiehaftigkeit des menschlichen Denkens wird also auf dieser Stufe der Überlegungen nichts mehr mit unwahr, verlogen usw. zu tun haben, sondern, wie erwähnt, nur die jeweilige Seinsgebundenheit des Denkens bedeuten: das menschliche Denken konstituiert sich nicht freischwebend im sozial freien Raume, sondern ist im Gegenteil stets an einem bestimmten Orte in diesem verwurzelt.

Diese Verwurzelung wird aber keineswegs als eine Fehlerquelle betrachtet werden dürfen. Genau so wie der Mensch, der zu gewissen anderen Menschen oder zu deren Verhältnissen eine vitale Beziehung hat, die Chance besitzt, diese auch wissensmäßig genauer durchdringen zu können, so wird die soziale Gebundenheit einer Sicht, einer Kategorialapparatur gerade durch diese vitale Bindung eine größere Chance für die zugreifende Kraft dieser Denkweise in bestimmten Seinsregionen bedeuten. (Wir sahen, wie in unserem Beispiel der proletarisch-sozialistische Standort in sich die Chance enthielt, gerade die Ideologiehaftigkeit des Denkens zunächst beim Gegner zu entdecken.) Sozial-vitale Bindung bedeutet aber nicht nur

Chance, sondern auch vitale Schranke. Bestimmte Blickerweiterungen sind für bestimmte Standorte von sich aus nicht möglich. (Wir sahen, wie der sozialistische Ideologieaspekt z. B. von sich aus niemals zur Wissenssoziologie geworden wäre.) Es scheint geradezu zum Sinn des Lebens zu gehören, daß es in seinem fortschreitenden Prozeß die Partikularität und Schranke, die es in einem Standort schafft, durch die übrigen entgegengesetzten Standorte zu überwinden bestrebt ist. Die jeweilige Partikularität der einzelnen Standorte und ihr gegenseitiges Aufeinanderbezogensein im Zusammenhang mit dem sozialen Gesamtgeschehen zu erforschen, wird die Aufgabe einer solchen „wertfreien" Ideologieforschung sein. Es ergibt sich hierbei ein unendliches Thema, die Aufgabe, die gesamte Bewußtseinsgeschichte von den Denkhaltungen bis zu den Erlebnisformen auf ihre jeweilige Seinsgebundenheit hin zu sichten und zu zeigen, wie sich stets alles im innigsten Zusammenhange wandelt. Man wird im Moralischen etwa untersuchen, wie nicht nur die Menschen stets anders handelten, sondern wie sie sich stets an anderen Normen orientierten. Aber noch radikaler wird die Frage werden, wenn es sich zeigen lassen wird, daß das Auftreten der Moral und Ethik selbst an bestimmte Situationen gebunden ist, wie denn auch ihre Grundbegriffe: Pflicht, Vergehen, Sünde nicht immer da waren, sondern Korrelate bestimmter Lagen sind[1]. Unsere gegenwärtig herrschende Philosophie wird nicht einmal in jener vorsichtigen Gestalt mehr haltbar sein, in der sie zwar alle Inhalte als geschichtlich determinierte freigab, um so mehr aber an der Wertform und an der Tafel der „formalen Werte" festhielt. Bereits das Freigeben der Inhalte bedeutete eine

---

[1] Bei *Max Weber:* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik. Abt. III, S. 794 findet man bereits wesentliche Hinweise auf die soziologischen Zusammenhänge, in denen sich „Moral" überhaupt erst konstituiert.

Konzession dem Historismus gegenüber, der immer mehr die Absolutsetzung zeitgenössischer Gehalte erschwerte. Jetzt wird auch die Voraussetzung fallen gelassen werden müssen, daß gesellschaftliches Leben, Kulturleben nur möglich sei auf Grund der Voraussetzung bestimmter Wertsphären (formaler Werte) wie Ethik, Kunst usw., die von uns aus gesehen eigentlich nichts anderes sind als Hypostasierungen unserer Kulturstruktur, wie auch das Paradigma des „geltungshaften" Erlebens der „Kulturgebilde" selbst eine kategoriale Überdeckung der originären Erlebnisart der „Kultur" ist, die ihr wahrscheinliches Vorbild am Erleben der Rechtssphäre, aber auch an dem des ökonomischen Wertes hatte und von hier aus verallgemeinert wurde. Man kann doch nicht behaupten, daß das originäre Sich-Hinwenden zur Kunst irgend etwas mit Normerleben zu tun hat oder daß der traditionalistisch orientierte Mensch (der dominierende Menschentypus der vorkapitalistischen Zeit), der einfach aus einem Habitus heraus handelte, am adäquatesten erfaßt wird, wenn man ihn sich als ein Wesen vorstellt, das sich an Werten orientiert. Die Vorstellung des ganzen Kulturlebens als ein Sich-Orientieren an objektivierten Normen ist ein typisch modern-rationalisierendes Verdecken der Urstrukturen, in denen sich der Mensch zu seiner „Welt" viel ursprünglicher verhält. Daß die „Kultur" sub specie „Geltung", „Wert" überhaupt gesehen wird, ist nicht das Zeitlose in unserm Denken, sondern das am ehesten zeitgebundene Moment. Sollten wir aber nur für einen Augenblick diese Formulierung gelten lassen, so wäre auch das Auftreten bestimmter Wertsphären wie ihr jeweils konkreter Aufbau nur aus der konkreten Situation und dem Erlebnisstoff verstehbar, für den sie „hingelten", um einen Ausdruck E. Lasks zu gebrauchen[1]; und so ist auch die

[1] *Lask, E.:* Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Tübingen 1911.

formale Geltung (die Geltungsform) nicht als zeitlos identisches Element abhebbar von dem historisch sich wandelnden Stoff.

Dieselbe Entdeckung der Unstetheit der Gehalte und Formen wird das Thema der denkgeschichtlichen Forschung sein. Heute ist man schon so weit zu sehen, wie man in bestimmten Geschichtsperioden einserseits, in verschiedenen Kulturkreisen andererseits stets verschieden gedacht hat. Die Einsicht wird sich wohl allmählich Bahn brechen, daß diese Verschiedenheiten nicht nur die inhaltlichen Stellungnahmen, sondern auch die jeweilige kategoriale Apparatur betreffen. Daß aber sowohl in der Vergangenheit, wie in der Gegenwart die herrschenden Denkformen gerade dann von neuen Kategorien abgelöst werden, wenn die soziale Basis der sie tragenden Gruppen in irgendeinem Sinne fraglich wird und sich transformiert, ist ein Thema, das erst jetzt in Angriff genommen werden kann und hoffentlich auf der Höhe der gegenwärtig möglichen methodischen Exaktheit erforscht werden wird.

Die wissenssoziologische Forschung dieser Art wird eine hohe Stufe der Exaktheit schon deshalb erreichen, weil nirgends die durchgängige Interdependenz des Sinnwandels dermaßen genau fixierbar ist als im Gebiete des Denkens. Das Denken ist nämlich eine eigentümlich empfindliche Membran. Es vibrieren in jeder Wortbedeutung und gerade in der jeweils aktuellen Vieldeutigkeit eines jeden Begriffes die Polaritäten der in diesen Bedeutungsnuancen implizit vorausgesetzten und auch hier sich bekämpfenden feindlichen, aber gleichzeitig vorhandenen Lebenssysteme[1].

---

[1] Gerade deshalb wird in den folgenden Untersuchungen die soziologische Bedeutungsanalyse immer wieder eine Rolle spielen. Wir wollen darauf hinweisen, wie eine soziologisch fundierte Bedeutungsanalyse allmählich zu einer Symptomenlehre entwickelt werden könnte, entsprechend dem Prinzip, daß im Sozialen, wenn man genau zusieht, im Einzelelement, das Ganze enthalten ist.

In keinem Gebiet des Sozialen herrscht aber eine in diesem Sinne strikt erfaßbare Interdependenz und Reagibilität als im Gebiete der Wortbedeutungen. Das Wort, die Bedeutung ist das wahre Kollektivum, die kleinste Wandlung im Gedankensystem ist erfaßbar im einzelnen Wort und in den in ihm schillernden Sinndifferenzen. Das Wort verbindet mit der ganzen Vergangenheit und widerspiegelt die gesamte Gleichzeitigkeit. Es gleicht Schattierungen und Bedeutungsunterschiede aus, wenn der Sprechende sich mit den übrigen auf einer gemeinsamen Ebene treffen will, es steht aber auch zu jeder Nuancierung bereit und hebt, wenn nötig, das individuell Einmalige, das historisch neu Hinzukommende durch neue Färbungen der Bedeutungsskala hervor. Bei allen diesen Forschungsaufgaben wird der totale und allgemeine Ideologiebegriff zur Anwendung gelangen, und zwar in seiner ersten, „wertfreien" Spielart.

Der Forscher, der diese historischen Untersuchungen anstellt, wird sich der Wahrheitsproblematik im letzten Sinne des Wortes entheben können und sich die gegenwärtige Konstellation zunutze machen: die Tatsache, daß Zusammenhänge in der Gegenwart und in der Geschichte sichtbar geworden sind, die sonst niemals in ähnlicher Radikalität hätten verfolgt werden können. Er wird sich nicht so sehr der Frage widmen, welche von den Parteiungen recht hat, sondern zunächst die Bewegungsform, die Genesis möglicher Wahrheit im Zusammenhang mit dem Sozialprozeß beobachten. Er wird diese Prolongation der noetischen Entscheidung damit begründen, daß dieser Umweg über die Sozialgeschichte vielleicht die Diskussion über die Wahrheit auch direkt bereichert. Er wird die Stunde sich zunutze machen, in der zwar nicht die Wahrheit selbst, aber manche bisher nicht gesehene „Umstände" sich offenbaren, die nicht ohne Relevanz für die Wahrheitsfindung sein könnten. Meint man nämlich im Besitze der Wahrheit

zu sein, so versperrt man sich den Weg des Interesses zu diesen Einsichten, — vielleicht, daß gerade unser Aufgelockertsein uns manchem näherbringt, was apodiktischeren Zeitaltern gar nicht zugänglich war.

Denn es ist ja klar, daß nur in einer so rapiden und radikal sozialen und geistigen Transformation Gehalte, auf die man sonst verabsolutierend eingestellt gewesen wäre, dermaßen transparent werden können, daß man alles und jegliches als ideologiehaft zu sehen imstande ist. Bisher hat man bestimmte Gehalte bekämpft, dafür aber um so hartnäckiger die eigenen verabsolutiert; jetzt gibt es zu viel gleichwertige, auch geistig gleichmächtige Positionen, die sich gegenseitig relativieren, als daß sich ein einziger Gehalt oder eine einzige Position dermaßen verfestigen könnte, daß sie sich absolut nehmen dürfte. Nur diese sozial aufgelockerte Situation macht die Tatsache sichtbar, die sonst durch die allgemein herrschende soziale Sekurität[1] und durch traditionales Eingelebtsein bestimmter Gehalte verdeckt wird, daß jeder historische Standort partikular ist. Es mag ja sein, daß zum Handeln eine bestimmte Selbsthypostasierung nötig ist und daß auch die Aussageform im Denken stets zur Verabsolutierung zwingt. Das ist aber gerade die Funktion historischer Forschung (und bestimmter sozialer Träger, wie wir sehen werden) in unserer Epoche, daß sie diese notgedrungenen und für den Augenblicksbedarf unumgänglichen Selbsthypostasierungen immer wieder rückgängig macht und in einer steten Gegenbewegung die Selbstvergottung immer wieder relativiert, um auf diesem Wege ein Offensein zur Ergänzung zu erzwingen.

Es ist geradezu Gebot der Stunde, die jetzt gegebene Zwielichtbeleuchtung, in der alle Dinge und Positionen

[1] Unter sozialer Sekurität verstehen wir nicht eine Armut an Ereignissen oder ein Gesichertsein der Privatexistenz, sondern die Stabilität des jeweiligen sozialen Aufbaues, der am ehesten die Stabilität der „Werte“ und „Gehalte“ garantiert.

ihre Relativität offenbaren, zu nützen, um ein für allemal zu wissen, wie alle jene Sinngebungsgefüge, die die jeweilige Welt ausmachen, eine geschichtliche, sich verschiebende Kulisse sind und daß das Menschwerden entweder hinter oder in ihnen sich vollzieht. Es gilt in diesem historischen Augenblick, wo alle Dinge plötzlich transparent werden und die Geschichte ihre Aufbauelemente und Strukturen geradezu enthüllt, mit unserem wissenschaftlichen Denken auf der Höhe der Situation zu sein, denn es ist nicht ausgeschlossen, daß allzubald — wie dies schon in der Geschichte öfter der Fall war — diese Transparenz verschwindet und die Welt zu einem einzigen Bilde erstarrt.

Diese erste wertfreie Ansicht von der Geschichte führt nicht unbedingt zu einem Relativismus, sondern zu einem Relationismus. Die absolute Fassung des totalen Ideologiebegriffes ist nicht einem Illusionismus gleichzusetzen (Ideologie ist auf dieser Stufe phänomenal nicht identisch mit Illusion); seinsgebundene Erkenntnis greift nicht ins Leere, seinsgebundene Norm ist nicht unverbindlich. Relationismus bedeutet nur die Bezüglichkeit aller Sinnelemente aufeinander und ihre sich gegenseitig fundierende Sinnhaftigkeit in einem bestimmten System. Dieses System aber ist nur möglich und gültig für ein bestimmt geartetes historisches Sein, dessen adäquater Ausdruck es eine Zeitlang ist. Verschiebt sich das Sein, so entfremdet sich ihm auch das früher von ihm „gezeugte" Normsystem. Dasselbe gilt für die Erkenntnis, für die historische Sicht. Jede Erkenntnis intendiert zwar einen Gegenstand und richtet sich in erster Linie nach diesem. Die Zugangsweise zum Gegenstand hängt aber von der Konstitution des Subjektes ab. Einmal der Intensität nach (ganz besonders wenn es sich um das „Verstehen" handelt, wo zur Durchdringung des Gegenübers eine ontische Verwandtschaft des Verstehenden und Verstandenen Voraussetzung ist), andererseits aber auch der intellektuellen Formalisierbarkeit

der theoretischen Gegenstandskonstitution nach, da doch jede Sicht, um Erkenntnis zu werden, kategorial formiert und formuliert werden muß, die Formierbarkeit und Formulierbarkeit aber vom jeweiligen Stand des theoretisch-begrifflichen Bezugssystems abhängt. Was für Begriffe und welche Bezugsebenen man überhaupt hat, auch nach welchen Richtungen hin sie zur Weiterbildung tendieren, hängt nicht zuletzt von der dahinterstehenden historischen Seinslage der tragenden (de facto denkenden) Individuen in diesen Gruppen ab. Was also bei dieser wertfreien Ideologieforschung zum Thema wird, ist die stete Bezüglichkeit jeglicher Erkenntnis und der in ihr enthaltenen Grundelemente auf Sinn- und letzten Endes auf historische Seinszusammenhänge, und es wäre ein Aufgeben der bereits erreichten Denkstufe, wollte man diese Einsicht eher umgehen, als sie angemessen irgendwie in Rechnung zu stellen.

Es ist deshalb äußerst fraglich geworden, ob es überhaupt erstrebenswert und eine wirkliche Aufgabe sei, Unbezüglichkeiten oder „Absolutheiten", wie man sie zu nennen pflegt, in diesem Strome zu finden. Vielleicht liegt die höhere Aufgabe gerade darin, relational und dynamisch, aber nicht statisch denken zu lernen. Es mutet ja manchmal geradezu unheimlich an, wenn in der gegenwärtigen Denk- und Seinslage gerade jene sich als höherwertig vorkommen, die irgend etwas „Absolutes" zu besitzen vorgeben. Dieses Sich-Anpreisen und Sich-Empfehlen durch Absolutheiten spekuliert allzu oft bloß auf das Sekuritätsbedürfnis breiter Schichten, die den auf der gegenwärtigen Seinsstufe offenbar werdenden Abgrund des Lebens nicht sehen wollen. Es mag ja sein, daß das Weiterleben und Handeln es aus vitalen Gründen nötig hat, über Möglichkeiten hinwegzuschreiten, um auf konkrete Aufgaben und auf ein verabsolutiertes Unmittelbares sich zu konzentrieren — aber es ist meistens nicht der Tätige, der heute das Absolute, das Un-

bezügliche sucht, sondern derjenige, der das Geschehen stabilisieren möchte zugunsten seines bereits eingelebten Wohlergehens. Das Behagliche möchte allzu gerne das zufällige Sosein des Alltags, wozu heutzutage romantisierte Gehalte („Mythen") gehören, zum Absolutum hypostasieren und stabilisieren, damit es ihm ja nicht entgleitet. So vollzieht sich die unheimliche Wendung der Neuzeit, daß jene Kategorie des Absoluten, die einst das Göttliche einzufangen berufen war, zum Verdeckungsinstrument des Alltags wird, der durchaus bei sich bleiben möchte.

Es gleitet also auch (wie dies uns jetzt unversehens in der soeben vollzogenen Phase der Gedankenentwicklung erging) der wertfreie Ideologiebegriff, der zunächst nur den unendlichen Fluß des immer anders sich gestaltenden historischen Lebens schauen und erforschen wollte, in eine wertende, erkenntnistheoretische und letzten Endes in eine ontologisch-metaphysische Wertung hinüber. In unserer Argumentation wurde ja die wertfreie, dynamische Haltung unversehens zum Kampfinstrument gegen eine bestimmte Haltung und damit Bejahung einer bestimmten Weltsicht, aus der heraus die „wertfreie" Haltung selbst erst entsteht. Es wird also auch hier, wenn auch nur gleichsam am Ende des Tuns und Forschens, jene latente Motivation sichtbar, die schon von Anfang an zur Methode des alles Dynamisierens und zum Durchhalten des historischen Gesichtspunktes trieb.

Dieses Sichtbarwerden einer metaphysisch-ontologischen Entscheidung[1], die auch dann wirkt, wenn man von ihr

---

[1] Allenfalls ist jene Entscheidung und jene Ontik, die gleichsam hinter unserem Rücken und im Vollzuge selbst entsteht, auf einer ganz anderen Stufe Ontik, Entscheidung, wie die, von der wir sprachen, als wir jene Verabsolutierungen bekämpften, die vom Geschichtsprozeß Destruiertes noch einmal (im Sinne der romantischen Seelenhaltung) aufrichten möchten. Diese unumgängliche Ex-post-Ontologie,

nichts weiß, wird nur jenen erschrecken, der sich noch immer an den Vorurteilen der vergangenen positivistischen Epoche orientiert und meint, völlig wert-, entscheidungs-, ontologie- und metaphysikfrei denken zu können[1]. Je konsequenter man aber im Interesse einer wahren Empirie das Denken auf seine Voraussetzungen hin durchforscht, desto klarer wird es, daß gerade Empirie (in den historischen Wissenschaften zumindest) nur im Elemente metaempirischer, ontologisch-metaphysischer Entscheidungen und der daraus sich ergebenden Erwartungen und Setzungen möglich ist. Wer sich für gar nichts entscheidet, hat gar keine Fragestellung und nicht einmal eine heuristische Hypothese, auf die hin man die Geschichte befragen und durchforschen könnte. Zum Glück hatte der Positivismus trotz seiner erkenntnistheoretischen Vorurteile und trotz seines angeblich besseren Wissens ontologisch-metaphysische Entscheidungen (so etwa den Glauben an den Fortschritt, seine spezifische „Realistik", die ja auch ontische Entscheidungen impliziert), weshalb auch diese Forschungsweise viel Wichtiges und auch in der Zukunft nicht ohne

---

die in unserem Handeln lebt, auch wenn wir es nicht wollen, ist nicht etwas, was man nur romantisch ersehnt, zurückwünscht und womit man sich den Wirklichkeitshorizont verhängt, sondern das ist unser Horizont, den keine Ideologiedestruktion auflösen kann.

Hier an dieser Stelle scheint sich etwas in der Richtung der Lösung zu lichten (wenn wir auch sonst in diesem Buche nicht die „Lösung" geben): die Ideologie- und Utopie-Enthüllung kann nur Gehalte zersetzen, mit denen wir nicht identisch sind, und es taucht die Frage auf, ob nicht unter bestimmten Umständen in der Destruktion selbst schon das Konstruktive liegt, ob der neue Wille und der neue Mensch nicht schon in der Richtung des Fraglichmachens gegenwärtig sind. Wie es einst ein Weiser sagte: „Oftmals, wenn einer zu mir kommt, sich Rats zu erfragen, höre ich, wie er selber die Antwort spricht."

[1] Ein etwas kritischer gestimmter Positivismus war bescheidener und wollte nur das „Minimum der unerläßlichen Voraussetzungen". Zu fragen wäre, ob dieses Minimum sich nicht nachträglich als „das unserer Seinslage entsprechende unauflösbar Ontologische" enthüllt.

weiteres Aufzugebendes zutage förderte. Die Gefahr der ontologischen Entscheidung liegt gar nicht darin, daß sie überhaupt vorhanden ist und vollzogen wird, nicht einmal darin, daß sie der Empirie vorauseilt[1], sondern darin, daß ererbte Ontologie das neue Werden, insbesondere das Werden der Denkbasis hindert, und daß man, solange man die jeweilige Partikularität der herangebrachten theoretischen Bezugsebenen nicht sieht, in einer auf der gegenwärtigen Stufe der Entwicklung nicht mehr erlaubten Starrheit des gedanklichen Fassungsvermögens verharrt. Was wir also fordern, ist ein Offensein zur steten Bereitschaft, einzusehen, wie jede vollzogene Sicht stets partikular ist und worin ihre Partikularität jeweils liegt, weshalb eine bewußte Herausarbeitung der impliziten metaphysischen Voraussetzungen (in deren Element jeweils Empirie möglich wird) mehr zur Bereinigung der Forschung dient, als ihr prinzipielles Leugnen und Hereinlassen bei der Hintertüre.

Nach diesem Exkurs über Ex-post-Ontologie[2] und Positivismus (der nötig war, um auch die nunmehr darzustellende Bewegung des Gedankens, der sich in der letzten Phase der Entwicklung auch in der Geschichte abgespielt hatte, richtig zu verstehen) können wir aussagen, daß das ursprünglich wertfrei ansetzende, historisch-soziologische Forschen auf der soeben in unserer Darstellung erreichten Stufe der Entwicklung plötzlich zwei wichtigen weltanschaulich-metaphysischen Entscheidungen gegenüber offen wird. Die beiden Wege aber, die man in der gegenwärtigen Situation de facto einschlagen kann, sind folgende:

---

[1] Täte sie das nicht, so wäre Empirie überhaupt nicht möglich, denn das an und für sich Daseiende, objektivierte Sinngefüge kann sich nur einem sinnmäßig fragenden Subjekt erschließen.

[2] Vgl. meine Strukturanalyse der Erkenntnistheorie: Kant-Studien, Ergänzungsheft 57, Berlin 1922, S. 37, Anm. 1, S. 52, Anm. 1.

Einmal kann man den durchgängigen Wandel des Historischen in seiner Unstetheit bejahen, weil man der Ansicht ist, daß das Letzthinnige gar nicht im Historischen, gar nicht in der Objektivation steckt. Man wird das Zeitliche, Soziale, alle Mythen und Gehalte und jegliche Sinnsetzung preisgeben, weil man das Unbezügliche als geschichtstranszendent, als ein Nichts der Fülle, aus der jede historische Objektivation erst quillt, wird bejahen wollen. Es wird dies jene ekstatische Fülle sein, die stets Geschichte schafft, von der aber jegliche Geschichte stets abfällt. Der Kenner der Geschichte wird merken, daß dieser Standpunkt in direkter Kontinuität zu dem der Mystik steht. Schon der Mystiker hatte behauptet, daß es im Leben ein Zeit- und Raumjenseitiges gebe und daß Raum und Zeit mitsamt den in ihnen vorkommenden Erscheinungen dem ekstatischen Erleben gegenüber nur Scheinwesen seien. Nur konnte der Mystiker das seinerzeit noch nicht beweisen. Der Alltag war noch zu verfestigt in seiner damaligen Konkretheit, jedes Zufällige war in seinem Dasein zu einem gottgewollten, wesenhaften Sosein gesteigert. Der Traditionalismus bannte eine an Ereignissen zwar bewegte, in ihrer Sinnsetzung aber stabilisierte Welt, auch besaß er dieses Ekstatische noch nicht nackt, sinnfrei, er interpretierte es noch mit Beziehung auf das Göttliche, erlebte man doch die Ekstase als eine Art der Gottbegegnung. Die allgemeine Bezüglichkeit der Sinnelemente ist aber in der Zwischenzeit dermaßen evident geworden, daß man sie bald als öffentliche Weisheit wird aussprechen können. Was einst noch esoterisches Wissen einiger Eingeweihter gewesen war, kann heute methodisch sichtbar gemacht werden, und der Soziologismus wird unter Umständen genau so wie der Historismus zu einem Mittel der Mediatisierung des Alltags und der Geschichte in Händen derer werden, für die das Wirkliche im Außergeschichtlich-Ekstatischen liegt.

Die zweite, soeben angedeutete Motivationsreihe, die aus der gegebenen Situation zur Soziologie führen und einen Impuls zur historischen Forschung verleihen kann, ergibt sich daraus, daß man in diesem Wandel der Bezüglichkeiten, der Sinnzusammenhänge kein willkürliches Spiel sieht, sondern sowohl in ihrer Gleichzeitigkeit als in ihrem Nacheinander eine (wenn auch ihrer Natur nach nicht so ohne weiteres bestimmbare, aber doch irgendwie erfaßbare) Notwendigkeit aufzuweisen unternimmt.

Hat man einmal dieses innere Verhältnis zu dem historischen Wandel der Sinnelemente gewonnen, für das zwar kein besonderes Stadium des Geschichtlichen als absolut genommen wird, das ganze Werden aber dennoch ein aufgegebenes Problem enthält, so wird man sich bei jener ekstatischen Position, für die jede Geschichte „nur Geschichte" ist, nicht mehr beruhigen können. Man wird zwar zugeben, daß das Menschsein mehr ist als irgendein besonderes Stadium des geschichtlichen und sozialen Seins, daß jenes ekstatische Außerhalb irgendwie existiert, als etwas, was auch dem Geschichtlichen und Sozialen immer wieder gleichsam den Anstoß gibt, auch daß die Geschichte immer wieder von diesem abfällt, aber man wird deshalb in der Geschichte selbst nicht nur ein allein durch seine Negativität Charakterisierbares sehen, sondern einen Schauplatz, an dem sich auch ein wesentliches Werden abspielt. Dieses Werden des Wesens „Mensch" vollzieht sich auch und wird erfaßbar im Wandel der Normen der Gestaltungen und der Werke, im Wandel der Institutionen und Kollektivwollungen, im Wandel der Ansatzpunkte und Standorte, von denen aus das jeweilige historische und soziale Subjekt sich selbst und seine Geschichte sieht. Man wird geneigt sein, in allen diesen Phänomenen immer mehr etwas Symptomatisches zu sehen, — eine kohärente Symptomatik, deren Einheit und Sinn es zu lösen gilt. Auch wenn man in der ekstatischen

Selbstbegegnung das, was wir letztlich sind, in allein angemessener Form haben sollte, auch dann steht jenes Unbenennbare, aber von den Ekstatikern stets Intendierte doch noch notwendigerweise in irgendeiner Beziehung zum Historischen und Sozialen, dessen Schicksale auch irgendwie seine Schicksale sind. Und wie wäre es, wenn jenes Ekstatische, das sich direkt seinem Wesen nach niemals enthüllt und direkt nicht benennbar und nicht aussprechbar ist, durch seine Spuren, die es in der Geschichte zurückläßt, indirekt charakterisierbar wäre?

Aus diesem letzten Endes unzweifelhaft durch ein besonderes Weltgefühl fundierten Verhältnis zur Geschichte und zum Sozialen wird auch die vorangehende Position in ihren Grenzen durchsichtig. Die Position, die das Geschichtliche von einem ekstatischen Außerhalb betrachtete, mußte Gefahr laufen, gerade als Folge dieser Geschichtsverachtung ihr nichts Wesentliches abgewinnen zu können. Eine eigentliche Beziehung zum Geschichtlichen kann man von einer Bewußtseinshaltung, der es nur darauf ankommt, das Geschichtliche zu mediatisieren, nicht erwarten. Dabei zeigt jedoch jedes genauere Zusehen, daß im Elemente des Geschichtlichen — wenn sich auch nichts endgültig verfestigt — irgend etwas doch geschieht. Schon die Tatsache, daß in der Geschichte jeder Zeitpunkt und jedes Sinnelement einen Stellenwert hat (nicht alles stets und immer geschehen könnte, weshalb man sich niemals in absoluten Situationen befindet) —, daß also weder Geschehen noch Sinnzusammenhänge reversibel sind, weist darauf hin, daß die Geschichte nur für jenen stumm und sinnlos ist, der von ihr in nichts Wesentliches erwartet, und daß gerade für die Geschichtsbetrachtung ein Standpunkt, für den Geschichte „nur Geschichte" ist, am allerwenigsten fruchtbar sein kann.

Man kann und muß Geistesgeschichte (und zu dieser Art soziologischer Geschichtsbetrachtung haben wir uns

schon durch unsere bisherige Art der Betrachtung bekannt) in der Weise betreiben, daß man in der Abfolge, aber auch in der Koexistenz der Elemente mehr als einen Zufall sieht und durch die Erforschung der in der Geschichte werdenden Totalität immer mehr den Stellenwert und die Bedeutung der Elemente zu erfassen versucht. Baut man diese Sicht immer konkreter aus, nicht allein spekulativ, sondern jeden Schritt am vorliegenden Material prüfend, durch ihn belegend, so kommt man zu einer Disziplin, die man soziologische Zeitdiagnostik nennen könnte. Um eine solche bemühten sich bereits die bisherigen Ausführungen, wenn sie zu zeigen versuchten, wie der Ideologiebegriff selbst bei der Diagnose der gegenwärtigen Denklage verwertet werden kann, und wenn unsere Typologie nicht einfach Fälle nebeneinander gestellt hat, sondern in der Abfolge des Bedeutungswandels dieses (allenfalls äußerst symptomatischen) Begriffes unsere gesamte Seins- und Denklage im Querschnitt erfaßt werden sollte. Eine solche Diagnostik, wenn sie auch anfangs versucht, sich wertfrei zu gebärden, wird auf die Dauer sich in dieser Position nicht halten können und allmählich in eine wertende Haltung übergleiten. Den Übergang zur Wertung wird auf der ersten Stufe schon die Tatsache erzwingen, daß man keine Artikulation in die Geschichte hineinzutragen imstande ist, wenn man nicht Akzente verteilt: Akzente, Gewichte zu verteilen ist aber bereits der erste Schritt zur Wertung und zur ontologischen Entscheidung.

So erzwingt auch hier die historische Dialektik den allmählichen Übergang zur nächsten Stufe, wo an Stelle des wertfreien, totalen und absoluten Ideologiebegriffes der wertende Ideologiebegriff derselben Stufe treten muß. (Vgl. S. 43.) Diese Wertung wird aber eine ganz andere sein als die bisher gekannte und dargestellte. Man wird nicht einfach die Setzungen einer Zeit

als absolute hinnehmen — die Einsicht in die Zeit- und Sozialgebundenheit der Normen und Werte kann nicht mehr verloren gehen —, der ontische Akzent wird sich auf eine andere Problematik zurückziehen. Er wird unter den Normen, Denkweisen, Orientierungsschemen ein und derselben Zeit wahre und unwahre, echte und unechte unterscheiden. Nicht einem absoluten, ewig gleichen Sein gegenüber versagt hier das „falsche Bewußtsein", sondern einem in stets neuen seelischen Vollzügen sich neugestaltenden Sein gegenüber. Es ist bereits daraus zu verstehen, warum sich die ganze Energie, die durch die Dialektik des Gedankens gezwungen wird, auf das Erstreben überzeitlicher Werte zu verzichten, mit um so größerer Intensität auf die Unterscheidung von in einer Zeit wirklichen und unwirklichen Gedanken konzentriert. Damit kehrt aber das Problem des falschen Bewußtseins auf der modernen Problemebene von neuem wieder. Wir begegneten dem Problem des falschen Bewußtseins bereits in seiner modernsten Fassung, wo es bereits seine Orientierung an religiös transzendenten Faktoren aufgab und in einer an den Pragmatismus erinnernden Form das Kriterium der Wirklichkeit in die Praxis, und zwar in die politische Praxis, verlegte. Was damals noch zur endgültigen Fassung fehlte, war das historistische Element. Denken und Sein waren noch als fixe Polaritäten in einer „absoluten Situation" vorgestellt, die zwischen ihnen bestehende Spannung war noch als eine statische gemeint. Erst jetzt kommt das neue, das historistische Element hinzu.

Falsch ist demnach im Ethischen ein Bewußtsein, wenn es sich an Normen orientiert, denen entsprechend es auch beim besten Willen auf einer gegebenen Seinsstufe nicht handeln könnte, wenn also das Versagen des Individuums gar nicht als individuelles Vergehen aufgefaßt werden kann, sondern das Fehlhandeln durch eine falsch angelegte mo-

ralische Axiomatik begründet und erzwungen ist. Falsch ist in der seelischen Selbstauslegung ein Bewußtsein, wenn es durch die eingelebten Sinngebungen (Lebensformen, Erlebnisformen, Auffassung von Welt und Menschtum) neuartiges seelisches Reagieren und neues Menschwerden überhaupt verdeckt und verhindert. Falsch ist ein theoretisches Bewußtsein, wenn es in der „weltlichen" Lebensorientierung in Kategorien denkt, denen entsprechend man sich auf der gegebenen Seinsstufe konsequent gar nicht zurechtfinden könnte. Es sind also in erster Linie überholte und überlebte Normen und Denkformen, aber auch Weltauslegungsarten, die in diese „ideologische" Funktion geraten können und vollzogenes Handeln, vorliegendes inneres und äußeres Sein nicht klären, sondern vielmehr verdecken. Es sollen nur noch einige bezeichnende Beispiele für die verschiedenen wichtigsten Typen des soeben geschilderten ideologischen Bewußtseins angeführt werden.

Man denke etwa für den Fall, daß überholte ethische Normen zu Ideologien werden, an die Geschichte des „zinslosen Darlehens"[1]. Das zinslose Darlehen ist als Forderung adäquat nur dort erfüllbar, wo man sich soziologisch und wirtschaftlich auf der Stufe des Nachbarschaftsverbandes befindet. In einer solchen Welt ist die Forderung restlos verwirklichbar. Das zinslose Darlehen ist eine dieser Welt zurechenbare und in diesem Sinne ihr adäquate Norm. Aus der Welt des Nachbarschaftsverbandes entstammend, ging diese Vorschrift in den Normenschatz der Kirche über: je mehr sich die „Realunterlagen" der Umwelt inzwischen wandelten, um so mehr rückte diese Forderung in eine ideologische Position, sie wurde nämlich auch potentiell unverwirklichbar. Vollends „weltentrückt"

[1] In Bezug auf das historische Material des Beispiels vgl. *Weber, Max:* Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik, Abtlg. III, S. 801 f.

wurde aber diese Forderung zur Zeit des aufkommenden Kapitalismus, als sie durch einen Funktionswandel zu einem Kampfmittel der Kirche gegen die neue Wirtschaftsmacht wurde. Nach dem Durchdringen und dem Sieg des Kapitalismus wird der ideologische Charakter der Norm (die Tatsache, daß man sie nur umgehen kann, aber nicht befolgen), dermaßen durchsichtig, daß sie auch von der Kirche fallen gelassen wird.

Als Beispiel für ein falsches Bewußtsein auf der Ebene der Selbstklärung mögen die Fälle dienen, wo der Mensch ein historisch bereits mögliches, „wahres" Verhältnis zu sich selbst oder zur Welt verdeckt, das Erleben der elementarischen Gegebenheiten des Menschseins verfälscht, indem er sie entweder „verdinglicht" oder „idealisiert", aber auch „romantisiert", — mit einem Wort mit all den Techniken der Selbstflucht und Weltflucht falsche Begegnungsarten heraufbeschwört. Falsch ist es deshalb, die suchende Unruhe durch nicht mehr lebbare Absolutheiten zu verdecken, so etwa „Mythen" zu wollen, für „Größe an und für sich" zu schwärmen, „idealistisch" zu sein und faktisch sich selbst Schritt für Schritt in bereits leicht durchschaubarer „Unbewußtheit" zu umgehen.

Ein Beispiel schließlich für den dritten typischen Fall falschen Bewußtseins liegt vor, wenn es in der Weltorientierung erkenntnismäßig versagt. Hierfür ist ein paradigmatischer Fall, wenn etwa ein Gutsbesitzer, dessen Gut bereits ein kapitalistischer Betrieb geworden ist, seine Beziehungen zu den Arbeitern und seine eigene Funktion noch immer in patriarchalistischen Kategorien auslegt.

Zieht man alle diese Fälle in den Umkreis der Betrachtungen, so bekommt das falsche Bewußtsein ein ganz neues Gesicht. Falsch und ideologisch ist von hier aus gesehen ein Bewußtsein, das in seiner Orientierungsart die neue

Wirklichkeit nicht eingeholt hat und sie deshalb mit überholten Kategorien eigentlich verdeckt[1].

Dieser Ideologiebegriff (vom Utopiebegriff soll ja in der letzten Untersuchung gesondert gesprochen werden[2]), den wir den wertenden und dynamischen nennen wollen — wertend, weil er bezüglich der Wirklichkeit der Gedankengehalte und Bewußtseinsstrukturen Entscheidungen trifft, dynamisch, weil er diese Entscheidungen an einer stets im Fluß sich befindlichen Wirklichkeit mißt —, ist selbstverständlich nur auf der Stufe des absoluten und totalen Ideologiebegriffs möglich und ist jener zweite Typus, den wir dem „wertfreien" gegenübergestellt haben.

So kompliziert auch für den ersten Augenblick diese Art der Begriffsbestimmung zu sein scheint, so glauben wir doch, daß sie nicht im mindesten forciert ist, denn sie denkt in der Definition nur Probleme möglichst konsequent zu Ende, die der alltägliche Sprachgebrauch der gegenwärtigen Weltorientierung bereits im Ansatz besitzt und eigentlich intendiert.

Dieser Ideologie- (und Utopie-) Begriff rechnet eben nur mit der Einsicht, daß es über bloße Täuschungsquellen hinaus falsche Bewußtseinsstrukturen gibt; er rechnet mit der Tatsache, daß die „Wirklichkeit", der gegenüber man versagt, eine dynamische sein kann, daß es im selben historisch-sozialen Raume verschieden gelagerte falsche Bewußtseinsstrukturen geben kann, solche, die das „zeitgenössische" Sein im Denken überholen und solche, die es

[1] Daß ein Bewußtsein auch falsch, „seins-inadäquat" sein kann, indem es dieses „Sein" überholt — das ist Thema des letzten Aufsatzes, wo gerade das „utopische" Bewußtsein analysiert wird. Für uns genügt hier dieses einzige Merkmal, daß es das Sein überholt.

[2] In der Untersuchung über das utopische Bewußtsein wird sich auch herausstellen, daß das utopische Überholen des jeweils „Gegenwärtigen" nicht einfach als eine negative Parallele zur ideologischen Verdeckung des Seienden durch vergangene Gehalte behandelt werden kann. Vgl. S. 249f.

noch nicht erreichen, in beiden Fällen aber verdecken, und er rechnet schließlich mit einer „Wirklichkeit", die allein in der Praxis sich enthüllt. Alle diese Ansatzpunkte, die im letzterwähnten (dynamischen und wertenden) Ideologiebegriff enthalten sind, beruhen auf Erfahrungen, die man nicht umgehen, höchstens systematisch stets anders verarbeiten kann.

Im Ideologie- und Utopiegedanken, in dem Bestreben, dem Ideologischen und Utopischen in gleicher Weise zu entgehen, wird eigentlich letzten Endes die Realität gesucht. Diese beiden modernen Vorstellungen sind Organe der fruchtbaren Skepsis und sie sind zu bejahen, weil sie der großen Verführung des Bewußtseins entgegentreten, der Tendenz des Gedankens, bei sich zu bleiben, Wirklichkeiten zu verdecken oder sie einfach zu überholen. Der Gedanke soll nicht weniger, aber auch nicht mehr enthalten als die Wirklichkeit, in dessen Element er steht. Genau wie die wahre Schönheit des geschriebenen Stils nur darin besteht, daß er ganz genau das Auszudrückende erfaßt, nie zu wenig sagt, aber auch nie zu viel, so liegt die Wahrheit des Bewußtseins darin, daß es niemals daneben greift.

Im Ideologie- und Utopiegedanken taucht also noch einmal die Frage nach der Wirklichkeit auf. Beide Vorstellungen enthalten die Forderung, daß der Gedanke sich auf seine reale Deckung hin auszuweisen habe. Nur das Problem der Wirklichkeit ist inzwischen fraglich geworden. Alle Parteien suchen in ihrem Denken und Handeln diese Wirklichkeit, und es ist kein Wunder, wenn sie sich ihnen verschieden gibt[1]. Wäre dieses Wirklichkeitspro-

[1] Über die soziale Differenzierung der Ontologien vgl. meine Untersuchung: „Das konservative Denken", a. a. O. Teil II. Im Anschluß daran *Eppstein, P.:* Die Fragestellung nach der Wirklichkeit im historischen Materialismus. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 60, 1928, S. 449ff.

Der aufmerksame Leser merkt vielleicht, wie von hier ab der wertende Ideologiebegriff von neuem in die Gestalt des wertfreien

blem nur ein spekulatives Hirngespinst, so könnte man leicht die Frage übergehen. Es wird aber Schritt für Schritt immer klarer erkennbar, daß an der Vielgestaltigkeit gerade dieses Begriffes die Vielgestaltigkeit unseres ganzen Denkens hängt und daß jede der ontologischen Entscheidungen immanent eine viel weiterragende Option enthält. Es wird gerade an der Vielgestaltigkeit der ontologischen Entscheidung am klarsten sichtbar, daß wir kaum mehr

---

übergleitet, allenfalls mit der Intention, eine wertende Lösung zu finden. Dieses Gleiten des Begriffes gehört zur Technik eines Forschens, das sich auf einer Reifestufe des Denkens befindet und sich nicht sofort einem partikularen Standort hingibt, um sich auf diesem Wege einzukapseln. Dieser dynamische Relationismus ist die einzig mögliche adäquate Form des Suchens nach einem Ausweg in einer Welt, in der verschiedene, sich zur Absolutheit hypostasierende Möglichkeiten der Weltsicht existieren, deren Partikularität bereits sichtbar geworden ist. Nur wenn das suchende Individuum alle entscheidend wichtigen Motivationsreihen in sich aufgenommen hat, die historisch-sozial geworden sind und in ihrer realen Spannung die Gegenwartslage charakterisieren, — nur dann kann es erst überhaupt daran denken, eine der heutigen Seinslage angemessene Lösung zu finden. Ein solches Denken, das sich nicht sofort festlegt, sondern die gewordenen und uns noch beherrschenden Spannungen in sich aufnimmt, wird nicht geradlinig, thetisch, sondern antithetisch, dialektisch sein. Es wird aber dieses suchende Gleitenlassen der Begriffsbedeutung und die noch unüberwundenen Widersprüche nicht — wie es zumeist geschieht — vor sich verdecken, sondern der Ansicht sein, daß gerade das Fixieren des bisher unüberwundenen Widerspruches überhaupt erst jener Funke ist, der die auf der Gegenwartsstufe wirklich nötigen Gedanken entzündet. Wir wollen — wie erwähnt — durch einen steten Hinweis auf diese sonst verdeckten, sorgfältig retuschierten Phänomene das fraglich Gewordene und deshalb auch bei uns noch Fragliche im Bereich der Kontrolle haben.

Ein solcher dynamischer Relationismus verzichtet lieber auf ein „geschlossenes System“, wenn diese Geschlossenheit nur auf Grund einer Totalität möglich ist, deren Partikularität bereits durchsichtig geworden ist. Auch wäre in diesem Zusammenhang noch zu überlegen, ob denn Geschlossenheit und Offenheit eines Systems in ihrer Möglichkeit und Erforderlichkeit von Epoche zu Epoche, von

in derselben Denkwelt leben, daß es gegeneinander sich bewegende Denksysteme gibt, die letzten Endes schon im Wirklichkeitserleben auseinandergehen.

Man kann diese Denkkrisis vor sich verdecken, wie es die alltägliche Lebenspraxis tut, indem sie sich Dinge und Zusammenhänge in ihrer Partikularität begegnen läßt[1]. Solange man nämlich den Dingen nur in ihrer Partikularität begegnet und solange die Begriffsapparatur sich in einem

---

sozialem Standort zu sozialem Standort sich nicht ändern. Denn bereits diese Andeutungen müssen es für den Leser wahrscheinlich machen, daß sowohl das antinomische wie das dialektische, das geschlossene wie das offene System Ordnungstypen des Denkens sind, die nicht willkürlich und zufällig, sondern als adäquate Bewältigungsformen der dahinterstehenden, sich stets immer anders gestaltenden Seins- und Denklage auftreten.

Einiges zur Soziologie des Phänomens „System" findet man in meinem „Konservativen Denken" a. a. O. S. 86ff.

[1] Es wäre aber nichts frivoler und unrichtiger, als etwa folgendermaßen zu argumentieren: Da nachweislich jedes historisch-politische Denken bis zu einem gewissen Grade auf einer metatheoretischen Option beruht, so kann man ja dem Denken überhaupt nicht vertrauen, es ist also auch gleichgültig, wie man von Fall zu Fall theoretisch argumentiert. So soll jeder sich auf seinen Instinkt, auf seine persönlichste Intuition oder auf sein Interesse verlassen und optieren, wie es ihm gerade paßt. Es könnte sich dabei ein jeder in seiner Parteilichkeit wohl fühlen und darüber hinaus auch noch ein gutes Gewissen haben.

Einer solchen propagandistischen Auswertung unserer Analysen ist zu entgegnen, daß ein radikaler Unterschied besteht zwischen einer gedankenlosen Parteilichkeit und einem Irrationalismus, der aus Denkfaulheit auf die bloße Willensentscheidung und Propaganda sich beschränkt, und zwischen einer um die Objektivität radikal beunruhigten Forschung, die, nachdem sie sorgfältig alle bewußte Wertung ausmerzt — was ihr durch eine wissenssoziologische Analyse ohne weiteres gelingt — noch einen Rest des Parteilichen und Vitalen in der Denkstruktur selbst entdeckt. (Ausführliches hierüber in meiner Schlußrede zur Debatte meines Züricher Referats und in meiner Diskussionsrede zum methodologischen Vortrag W. Sombarts am selben Kongreß. Verhandlungen des 6. Soziologentages a. a. O.)

beschränkten Lebenskreise bewährt, mag die Fragwürdigkeit des Gesamtzusammenhanges verdeckt bleiben, und nur von Fall zu Fall erscheint vielleicht eine in der Praxis stets übergehbare Verdunkelung. So hat sich ja die Alltagspraxis genügend lange mit einem magischen System in Deckung befunden, und bis zu einer bestimmten historischen Stufe war die zur primitiven Lebensorientierung nötige Empirie auch in diesem Zusammenhange zu bewältigen. Das Strukturproblem der damaligen wie der heutigen Situation wäre aber ihrem letzten Wesen nach folgendermaßen formulierbar: Wann wandelt sich der Erfahrungsraum einer Gruppe dermaßen fundamental, daß die Diskrepanz zwischen herangebrachter Denkstruktur und mit ihr bereits nicht mehr erfaßbarer neuartiger Gegenständlichkeit sichtbar wird? Für magische Zeiten wird man zwar nicht so intellektualistisch sein anzunehmen, daß auf Grund erkenntniskritischer Erwägungen das magische „Ordnungssystem" verschwand, aber auch dort muß der Wandel des sozialen Lebensraumes rein vital eine Einstellung und ein Sinndeutungsschema ausgeschaltet haben, die bestimmten neuen, inneren und äußeren Grundtatsachen nicht mehr gewachsen waren.

Was das Problem der Partikularität betrifft, so sind auch unsere Einzeldisziplinen in den Geisteswissenschaften nicht anders gelagert als unsere alltägliche Empirie. Auch sie lassen die Gegenstände und Problemstellungen in prinzipiell abgehackter Partikularität sich begegnen. Manchmal stehen streckenweise Fragestellungen nach ihrer inneren organischen Zusammengehörigkeit (und nicht nur im Sinne der Disziplineneinheit) in einem kohärenten Zusammenhang; dann bricht aber plötzlich alles ab. Historische Fragestellungen sind stets monographisch entweder in Sinne der thematischen Begrenzung oder in der Begrenzung des Aspektes. An und für sich ist das nötig, sofern die Arbeitsteilung uns eine Beschränkung auferlegt. Macht man

aber eine prinzipielle Tugend daraus, daß der Empiriker über die Einzelbeobachtung, wenn sie auch noch so umfangreich sein sollte, nicht hinausgeht, so ist dies bereits eine innere Abwehr gegen die Fraglichmachung der Grundsituation.

Auch in einer solchen, auf stete Partikularität sich beschränkenden Forschung kann man Wissen sammeln und die Empirie bereichern. Es ist vielleicht auch möglich, daß eine Zeitlang diese Einstellung die richtige war. Aber genau so wie die Naturwissenschaften ihre Hypothesen und Grundlagen immer wieder in Frage stellen müssen, sobald im Bereich der „Tatsachen" eine Diskrepanz sichtbar wird, und wie dort eine weitere Empirie nur durch eine Revision der Grundlagen möglich ist, so sind wir heute auch in den Geisteswissenschaften so weit, daß die Grundlagenfrage uns durch die Empirie aufgezwungen wird.

In einer auf prinzipielle Partikularität eingestellten Empirie ist man eine Zeitlang in derselben Lage wie die Alltagspraxis: die Fragwürdigkeit und Uneinheitlichkeit der Denkbasis wird verhüllt, weil man nie die Gesamtlage zu sehen bekommt. Es ist nichts richtiger als die bekannte These, daß der menschliche Geist mit völlig ungeklärten Begriffen in wunderlicher Weise ganz klare Beobachtungen zu machen imstande ist und die Krise erst ausbricht, wenn es zur Reflexion kommt und man die Grundbegriffe der Disziplinen zu definieren hätte. Ein Beweis für die Richtigkeit dieser These ist, daß in den Einzelwissenschaften die Forschung oft empirisch gesichert weitergeht, während um die Grundfragen und Grundbegriffe der heftigste Kampf tobt.

Aber auch diese Einsicht ist nur partikular, denn sie formuliert nur in Gestalt eines wissenstheoretischen Aphorismus mit Anspruch auf typische Geltung eine Situation, die nur für den Zustand der Wissenschaft in einer begrenzten Periode charakteristisch war. Als man diese These

zu Beginn unseres Jahrhunderts aufstellte, erschienen nur an der Peripherie des Forschens im Gebiete der Prinzipienfragen und in dem der Definitionen die Krisensymptome. Heute hat sich die Lage verschoben: die Krise ist bereits mitten in der Empirie faßbar — die Vielgestaltigkeit der Fundierungsmöglichkeiten und der Definitionen und die Konkurrenz der Aspekte bricht bereits bei dem gedankenmäßigen Erfassen des Einzelzusammenhanges durch.

Es wird also nicht geleugnet, daß Empirie überhaupt möglich ist, ferner wird keineswegs behauptet, daß es keine Tatsachen gibt (nichts scheint uns unrichtiger, als einen Illusionismus zu lehren). Auch unsere Nachweise appellieren auf die Beweiskraft der Tatsachen, nur ist es ein eigen Ding um diese Tatsachen. Die „Tatsachen" konstituieren sich für die Erkenntnis jeweils in einem Denk- und Lebenszusammenhang. Ihre jeweilige Erfaßbarkeit und Formulierbarkeit impliziert bereits eine Begriffsapparatur. Ist diese für eine historische Gemeinschaft einheitlich, so wird die hinter dem einzelnen Begriff liegende Voraussetzungsreihe (die vitale und intellektuelle Option) niemals durchsichtig. Von hier ist jene nachtwandlerische Sicherheit ungebrochener Zeiten erklärbar, was das Problem der Wahrheit überhaupt betrifft. Ist aber der Beobachtungsstrahl einmal gespalten[1], so lockert sich das Festgelegtsein der Erfahrbarkeit in eine vorgeschriebene einzige Richtung. Zunächst bildet sich ein Gegeneinanderdenken aus, das (für die denkenden Subjekte unsichtbar) denselben Erfahrungsstoff in verschiedene Denksysteme einreihen und auch kategorial oft anders verarbeiten läßt.

Hieraus entsteht eine eigentümliche Perspektivität der Begriffe, die bestimmte Seiten desselben Urstoffes jeweils anders fixiert. Dadurch wird die „Wirklichkeit" immer

[1] Ausführlicheres über die soziologische Ursache dieser Spaltung bringt mein „Züricher Referat".

reichhaltiger sichtbar. Was früher nur als eine Art „aura“ des noch unbewältigten irrationalen Restes um den einzelnen Begriff gelagert war, erscheint heute zugleich in einem Gegenbegriff, der gerade diesen Rest am Objekt erfaßt.

Das Problematischwerden der Einheit der Denkbasis wird auch in der Empirie selbst allmählich immer klarer erkennbar. Für den tiefer Denkenden enthüllt sich dies zunächst in der Partikularität jeder Definition. Diese Partikularität wird z. B. von Max Weber zugegeben, zugleich aber durch die Partikularität des jeweiligen Erkenntniszweckes legitimiert.

Wie man einen Begriff definiert, hängt von dem Beobachtungsstrahl ab, der bereits unsere unbewußt vollzogenen Denkschritte reguliert. Das Denken, das sich bei dieser Perspektivität der Begriffe ertappt, verbaut sich zunächst zur systematisch totalen Fragestellung mit allen Mitteln den Weg. So war ganz besonders der Positivismus um die Verdeckung dieser Gefährdung besorgt. Einerseits war dies nötig, um den ruhigen Gang der Tatsachenforschung zu sichern, andererseits brachte aber diese Verdeckung Unklarheiten in Fragen, die das Problem des „Ganzen“ betreffen.

Zwei typische Dogmen waren geeignet, die Grundfragestellung zu verhindern. Zunächst jene Lehre, die Metaphysik, Philosophie und jede Grenzfrage einfach negierte und nur der empirischen Partikularerkenntnis Gültigkeit zuerkannte, — in diesem Zusammenhang auch die Philosophie als Einzelwissenschaft, insbesondere als Logik, gelten ließ. Den zweiten möglichen Weg zur Verhinderung der Totalitätsproblematik betrat jenes Dogma, das einen Ausgleich zu schaffen versuchte, indem es der Empirie ein von der Philosophie und Weltanschauung bereinigtes Feld einräumte und in Partikularfragen dieser Denkmethode eine apodiktische Sicherheit zuerkannte, für die Lösung der Totalitätsfragen aber die „höhere“

Methode der philosophischen Spekulation in Anspruch nahm, allerdings mit einem Verzicht auf „allgemeingültige" Evidenz.

Diese Lösung erinnert in ihrer Struktur unheimlich an die Devise der Theoretiker der konstitutionellen Monarchie: Le roi règne mais ne gouverne pas. Alle Ehreninsignien wälzt man hier auf die Philosophie ab, die Spekulation oder Intuition wird unter Umständen als ein höheres Organ anerkannt, aber all dies nur, damit sie im realen Denkvollzug die positive und demokratisch allgemein geltende Empirie nicht stört. Damit ist wieder die Totalitätsproblematik verdeckt, die Empirie hat sich ihrer entledigt, und die Philosophie ist einfach nicht zur Verantwortung zu ziehen — sie hat nur eine Verantwortung vor Gott —, ihre Evidenz gilt nur in ihrem spekulativen Bereich oder — je nach der Art der Fundierung — vor der reinen Intuition. Das Ergebnis einer solchen Trennung kann nur sein, daß die Philosophie, die sicher die wesentlichste Funktion der Selbstklärung in der jeweiligen Gesamtsituation zu leisten hätte, dies zu tun nicht in der Lage ist, weil sie den Kontakt zur Gesamtsituation verliert, indem sie in ihrem „höher" gelagerten Bereich verharrt, der Einzelforscher aber aus seiner anerzogenen Partikulareinstellung die Umstellung zur umfassenderen Sicht — die die Lage der Empirie bereits erforderlich macht — zu vollziehen nicht imstande ist. Zur Bewältigung einer jeden historischen Seinslage gehört ein bestimmt geartetes Denken, das sich auf der Höhe der aktuellen Realproblematik bewegt und die Fähigkeit besitzt, den jeweils vorhandenen Konfliktsstoff zu übersehen. Auch in diesem Falle handelt es sich darum, daß es einen weiter zurückgeschobenen, axiomatischen Ausgangspunkt, den synthetischen Ort für die Bewältigung der Totalität zu finden gilt. Die Denkkrisis wird nicht behoben, wenn man nach der Methode der Ängstlichen und Unsicheren die Lücken und Widersprüche verdeckt oder nach der

Methode der extremen Rechten und Linken auch diese Krisis propagandistisch auswertet und zu einer Vergangenheits- oder Zukunftsverherrlichung benützt (wobei sie übersehen, daß auch ihr eigenes Haus brennt). Es würde ferner nicht viel helfen, dieses Phänomen in diese oder jene Partialaxiomatik als bloße Tatsache, als Beweis der Krise der „gegnerischen Situation“ noch einmal einzubauen. So etwas gelingt nur, solange man im historischen Raume mit der neuen Denkmethode alleine steht und solange die Partikularität des eigenen Aspektes noch nicht sichtbar geworden ist.

Nur wenn man die Teilhaftigkeit aller Standorte sieht und sie immer wieder herausstellt, ist man zumindest auf dem Wege zur gesuchten Totalität. Die Denkkrisis ist nicht die Krisis eines Standortes, sondern die Krisis einer Welt, die eine bestimmte denkerische Höhenstufe erreichte. Nicht Verarmung ist es, wenn wir eine Seins- und Denkverlegenheit immer klarer sehen, sondern eine unendliche Bereicherung. Nicht ein Bankrott des Denkens ist es, wenn die Vernunft immer tiefer in ihre eigene Struktur schaut, nicht Unfähigkeit, wenn eine ungeheure Blickerweiterung eine Revision der Grundlagen erheischt. Denken ist ein von Realkräften getragener, stets sich selbst in Frage stellender und zur Selbstkorrektur drängender Prozeß. Das Verhängnisvollste wäre deshalb, das bereits sichtbar Gewordene aus Ängstlichkeit zu verbauen. Liegt doch das Fruchtbarste des Augenblicks darin, daß man sich nichts mehr als Partikularität begegnen lassen will, sondern Partikulareinsichten von einem immer umfassender werdenden Zusammenhang her verstehen und auslegen lernt.

Ein Ranke konnte noch in seinem „Politischen Gespräch“ seinem Wortführer (Friedrich) die Worte in den Mund legen: „Aus den Extremen aber wirst du nicht auf die Wahrheit schließen können. Die Wahrheit liegt überhaupt außer dem Bereiche des Irrtums. Aus allen Ge-

stalten des Irrtums zusammengenommen könntest du sie nicht abstrahieren: sie will gefunden sein, angeschaut, an und für sich, in ihrem eigenen Kreise. Aus allen Ketzereien der Welt könntest du nicht entnehmen, was das Christentum ist; du mußt das Evangelium lesen, um es kennen zu lernen[1]." Uns mutet ein solcher Standpunkt als Ausspruch eines Bewußtseins an, das sich noch auf der Stufe der Reinheit und Ahnungslosigkeit bewegt und die Erschütterung, die das Wissen nach dem Sündenfall besitzt, noch gar nicht kennt. Allzuoft haben wir es aber erlebt, daß die in apodiktischer Schau erfaßte Totalität nachher sich als die beschränkteste Partikularität enthüllte und daß sich ein problemloses Festlegen auf einen sich beliebig anbietenden Standpunkt am sichersten den Weg zu einer heute bereits möglichen, immer mehr sich bereichernden Übersicht und zum kontinuierlichen Intendieren der Totalität verbaut.

Totalität bedeutet deshalb in unserem Sinne nicht eine nur einem göttlichen Auge zumutbare, unmittelbare, ein für allemal gültige Schau, nicht ein relativ in sich geschlossenes, auf Ruhe tendierendes Bild. Totalität bedeutet Partikularsichten in sich aufnehmende, diese immer wieder sprengende Intention auf das Ganze, die sich schrittweise im natürlichen Prozeß des Erkennens erweitert und als Ziel nicht einen zeitlos geltenden Abschluß, sondern eine für uns mögliche maximale Erweiterung der Sicht ersehnt.

An einem einfachen Fall des Lebens dargestellt, lebt in der Intention einer Totalsicht ein Mensch, der etwa zunächst, in eine Lebenslage gestellt, konkrete Einzelaufgaben erfüllt, dann aber erwacht und plötzlich die seinsmäßigen Grundlagen seiner sozialen und geistigen Existenz erkennt. Er mag sich, während er objektiv ausschließlich auf seine Aufgaben gerichtet lebte, viel absoluter genommen haben, und

[1] *Ranke:* Das politische Gespräch. Hrsg. Rothacker, Halle a.d.S. 1925, S. 13.

doch war seine Sicht bis zum Wendepunkt partikular und in diesem Sinne borniert. Die Intention zur Erfassung des eigenen Tuns im Elemente einer Totalität erwachte im Augenblick, wo er sich zum ersten Male als Teil einer konkreten Situation empfand. Vielleicht dringt sein Blick hierbei nicht weiter, als sein beengter Lebenskreis es ihm erlaubt, vielleicht ist seine Situationsanalyse zunächst inhaltlich nur auf eine kleine Stadt und dort nur auf einen Gesellschaftskreis beschränkt, und doch ist das Sich-Begegnenlassen der Ereignisse und Menschen sub specie „Situation", in der man selbst sich befindet, etwas völlig anderes, als durch Einwirkungen bewegt, durch Impressionen direkt betroffen, einfach zu reagieren. Die Situationsanalyse, als Methode der Weltorientierung einmal erfaßt, treibt ihn als eine neue, bewegende Intention sicher über den engen Lebenskreis seines Städtchens hinaus, so daß er sich verstehen lernt aus der augenblicklichen nationalen Existenz, und diese wieder aus der globalen Situation. Genau so vermag er, wenn er die zeitliche Eingliederung erfassen will, seine augenblickliche Situation aus der Epoche, in der er lebt, die Epoche selbst aus der ganzen historischen Zeit als Teil zu erfassen.

Diese Art der Situationsorientierung enthält strukturell hier im kleinen jenes Phänomen abgebildet, das wir die immer weitertreibende Intention zur Totalität nennen. Sie handhabt denselben Stoff, den die Empirie in Gestalt von Partikularbeobachtungen zur Kenntnis nimmt, nur ist hier die Intention völlig anders ausgerichtet. Dieses Situationssehen ist die natürliche Denktechnik jeder erhobenen Lebenserfahrung (die meisten Einzelwissenschaften denaturieren zumeist diesen Zugriff, weil sie nach spezialisierten Gesichtspunkten den Gegenstand konstituieren). In der Wissenssoziologie geschieht eigentlich nichts anderes, als daß wir uns auch unsere kritisch gewordene Denklage in Gestalt eines Situationsberichtes uns begegnen lassen und

die Zusammenhänge von einer auf die Totalität ausgerichteten Intention durchdringen.

Tauchen in einer so komplizierten Lage und in einer so abgestuften Denkentwicklung wie in der unsrigen neue Denksituationen auf, so muß der Mensch gewissermaßen von neuem denken lernen, denn der Mensch ist ein Wesen, das seiner Geschichte immer wieder von neuem gewachsen sein muß.

Unserem Denken gegenüber befanden wir uns aber bisher (trotz aller Logik) in einer ähnlichen Lage wie der naive Mensch der Welt gegenüber: er handelt zwar *aus* einer Situation heraus, aber die Situation selbst, aus der heraus er handelt, erkennt er nicht. Genau so aber, wie es in der politischen Geschichte einen Augenblick gab, wo die immanenten Schwierigkeiten des Handelns aus einer Situation ohne Reflexion auf diese Situation nicht mehr direkt zu bewältigen waren und der Mensch es immer mehr lernen mußte, zu handeln, indem er die Situation zunächst nur anschaulich, dann aber auch strukturell beherrschte, — so ist es nur ein natürliches Fortschreiten dieser Intention, wenn er die Krise seiner Denklage als Situation erfaßt und im Anschluß daran ihre Struktur Schritt für Schritt immer klarer durchschaut.

Nicht durch übereiltes, gereiztes Abtun der neu auftauchenden Probleme kann man eine Krisis lösen, auch nicht dadurch, daß man sich in vergangenen Sekuritäten vergräbt, sondern durch ein allmähliches Ausweiten und Vertiefen der gewonnenen neuen Sicht und durch allmähliche Vorstöße in der Richtung der Bewältigung. Als erste, die Situation zunächst abtastende Versuche, neu sichtbar Werdendes, wo es möglich ist, zu fixieren und in diesem Zusammenhang auftauchende Probleme in ihrer eigenen Richtung zu verfolgen, wollen die beiden folgenden Abhandlungen aufgenommen werden. Sie sind, wie erwähnt, unabhängig voneinander entstanden und eine jede

bewegt sich in einem eigenen Zusammenhang auf ein sich selbst gesetztes Denkziel hin. Um ihre innere Einheit nicht zu zerstören und um den Wegcharakter der Gedanken zu wahren, sind manche Ausführungen und Beobachtungen, die sich stellenweise wiederholen — sofern sie aus der Gedankenentwicklung heraus aktuell wurden und einen neuen Stellenwert erhielten —, nicht gestrichen worden.

IST POLITIK ALS WISSENSCHAFT MÖGLICH?

(Das Problem der Theorie und Praxis.)

Ein zunächst ungelöstes Strukturgesetz regelt das Aufkommen und den Untergang der uns jeweils beschäftigenden Probleme. Auch das Entstehen und das Absterben ganzer Wissenschaften wird letzten Endes einmal auf bestimmte Faktoren reduziert und von hier aus erklärt werden können. In der Kunstgeschichte gibt es bereits Versuche, die Frage zu beantworten, warum und wann die Plastik, die Reliefkunst usw. entstehen und zur dominierenden Kunstgattung werden. In ähnlichem Sinne wird es immer mehr zur Aufgabe gerade der Wissenssoziologie werden, diesen Strukturbedingungen des Aufkommens und Verblassens der Probleme und Disziplinen nachzugehen. Denn von der Soziologie aus gesehen kann auf die Dauer das Auftauchen und das Durchdenken eines Problems nicht allein vom Vorhandensein bestimmter großer Individuen und Begabungen abhängig gemacht werden, sondern von der Gestalt und Reife eines Problemzusammenhangs, in dem das besondere Problem entsteht. Dieser Problemzusammenhang wieder muß aber in seinem ganzheitlichen Charakter und in seinem Vorhandensein (nicht in allen seinen Einzelheiten) letzten Endes verständlich werden vom t o t a l e n besondern Lebenszusammenhang der dahinterstehenden Gesellschaft. Der einzelne Denker mag den Eindruck haben, als kämen ihm die entscheidenden Einfälle unabhängig vom Gesamtzusammenhang; der in enge Lebenskreise gebannte Einzelmensch kann den Eindruck haben, als wären die Ereignisse, die ihm zustoßen, isolierte, ihm schicksalhaft begegnende Fakta: die Aufgabe der Soziologie ist aber nicht, aus dieser begrenzten Sicht, aus dieser „Froschperspektive“ der

Vereinzelung die auftauchenden Sinngehalte, die aktuellen Probleme und Ereignisse zu erfassen, sondern alle diese scheinbar isolierten Tatsachen aus dem ursprünglichen, stets vorhandenen, aber stets anders strukturierten Lebens- und Erfahrungszusammenhang zu verstehen und ihren Ort in ihm aufzusuchen. Wird einmal die Wissenssoziologie dieser Fragestellung in konsequenter Weise nachgehen können, so werden manche Probleme, die bisher, zumindest was ihr Entstehen betrifft, rätselhaft waren, geklärt werden. Es wird sich u. a. zeigen lassen, warum die Nationalökonomie und die Soziologie selbst erst so spät entstehen mußten, warum sie sich in einem Lande steigend durchsetzten und in anderen Ländern großen Hemmungen begegneten usw. Für eine solche Problemstellung wird es auch vielleicht lösbar werden, was für uns bisher stets als rätselhaft erschien: warum gerade Politik noch nicht zur Wissenschaft geworden ist. Diese Tatsache muß um so mehr verwundern, als doch gerade unsere Epoche dadurch charakterisiert ist, daß sie sich die konsequente Durchrationalisierung der Welt zum Ziele gesetzt hat.

Wir haben beinahe über alles ein Wissen und in jedem Gebiete des Wissens bestehen Methoden der Mitteilung und der geistigen Übertragung. Sollte gerade dieses Gebiet, von dessen Beherrschung unser aller Schicksal abhängt, so spröde sein, daß es der Forschung sein Geheimnis vorenthält? Man kann dem Beunruhigenden und Rätselhaften dieses Problems nicht entgehen, und so mancher wird sich schon einmal gefragt haben: Handelt es sich hier um ein „noch nicht", um eine historisch zu früh einsetzende Fragestellung, oder aber um eine Grenze des Wißbaren, die ein für allemal unüberschreitbar ist?

Für die erste Vermutung spricht die bereits erwähnte Tatsache, daß die Wissenschaften von der Gesellschaft selbst noch allerjüngsten Ursprunges sind. Man könnte sich also aus der Unfertigkeit der grundlegenden Wissen-

schaften das Unfertige dieser „angewandten“ Disziplin erklären. Wir stünden dann nur vor einer durch die Zeit ohne weiteres überwindbaren Rückständigkeit. Es bedürfte nur noch weiterer forschender Arbeit, um die Gesellschaft zu einem gleich der Natur beherrschbaren Objekt zu machen.

Für die zweite Annahme spricht das unbestimmte Gefühl in uns, daß es sich in der Politik um einen ganz anders gearteten Bereich des Daseins handelt, dessen rein rationaler Erforschung andere Schwierigkeiten als sonst im Wege stehen. Dann würde der wissenschaftliche Versuch an der besonderen Eigenart dieses Daseinsbezirkes scheitern.

Schon eine richtige Fragestellung würde hier vieles leisten, das Wissen vom Nichtwissen würde eine bestimmte Beruhigung bedeuten, wüßten wir dann doch zumindest klar, warum hier keine Wißbarkeit und Mitteilbarkeit möglich ist. So besteht nun die erste Aufgabe darin, die Problemstellung selbst klar darzustellen. Was meint man, wenn man sich fragt: Ist Politik als Wissenschaft möglich?

Es gibt in der Politik Gebiete, die ohne weiteres erkennbar und lehrbar sind. Ein geschulter, ausgebildeter Politiker muß oder sollte doch die Geschichte des Landes kennen, in dem er wirkt; ebenso auch die Geschichte der Länder, mit denen das seine verbunden und in deren Wechselspiel die eigene politische Umwelt geworden ist. So sind zunächst Erkenntnisse der Geschichtsschreibung und der sie ergänzenden Statistik nützlich für das eigene politische Handeln. Ferner muß der Politiker die staatlichen Einrichtungen der Länder kennen, die für sein Handeln in Betracht kommen. Aber nicht nur juristisch muß und soll der vollwertige Politiker geschult sein, er muß auch über die sozialen Verhältnisse orientiert sein, aus denen und für welche diese Einrichtungen da sind. Andererseits muß er im Bilde sein über die politischen Ideen, in deren

Tradition er lebt. Auch die Ideenwelt seiner Gegner darf ihm nicht fremd sein. Dazu kommen noch viel schwerer erfaßbare Dinge, über die es ein Wissen gibt, das gerade in unserer Zeit immer mehr ausgebaut wird: die Technik der Massenbeherrschung, ohne die man in Massendemokratien nicht auskommen kann. Geschichte, Statistik, Staatslehre, Soziologie, Ideengeschichte, Massenpsychologie stellen also eine beliebig zu erweiternde Reihe von Wissensgebieten dar, die für den Politiker bedeutsam sind.

Käme es hier darauf an, etwa einen Lehrplan der Kenntnisse aufzustellen, die einem geschulten Politiker dienlich sein können, dann müßte man so vorgehen. Alle diese Wissenschaften bieten aber nur Realkenntnisse, die man brauchen kann, wenn man Politiker ist. Sie ergeben aber auch in ihrer Gesamtheit nicht die Politik als Wissenschaft und könnten höchstens in ihrer Funktion als Hilfswissenschaften gewürdigt werden. Verstünde jemand unter Politik nur die Gesamtheit aller jener Realkenntnisse, die für das politische Handeln nützlich sind, so wäre Politik in diesem Sinne ohne weiteres Wissenschaft und lehrbar. Das pädagogisch-didaktische Problem bestünde dann nur darin, wie man die günstigste Auswahl aus dem unendlichen Wissensstoff vom Standpunkte der handelnden Menschen aus treffen sollte.

Aber schon diese etwas überspitzte Darstellung muß davon überzeugen können, daß mit der ursprünglichen Frage: wie ist Politik als Wissenschaft möglich und wie ist sie lehrbar? nicht die Gesamtheit der erwähnten Realkenntnisse gemeint sein kann.

Wo liegt aber dann das Problem?

Die eben erwähnten Wissenschaften sind ihrem Aufbau nach insofern verwandt, als sie von der Gesellschaft und vom Staate als von geschichtlich gewordenen Gegenständen handeln. Politisches Handeln dagegen zielt ab auf Staat und Gesellschaft, sofern diese noch im Werden

begriffen sind. Das politische Handeln geht auf das Schöpferische im Augenblick, um aus den strömenden Kräften Bleibendes zu gestalten. Die Frage ist also die: Gibt es ein Wissen vom Fließenden, Werdenden, ein Wissen von der schöpferischen Tat?

Hiermit ist die erste Stufe der Abhebung des gestellten Problems erreicht. Was bedeutet dieser Gegensatz von Gewordenem und Werdendem im Gebiete des Gesellschaftlichen?

Schäffle[1], ein österreichischer Soziologe und Politiker, wies darauf hin, daß jedes gesellschaftlich-staatliche Leben in jedem Augenblick in zwei Seiten zerlegbar ist: einmal in eine gesellschaftliche Geschehensreihe, die, gleichsam festgeronnen, immer wieder gleichmäßig sich wiederholt; und weiter in jene Ereignisse, die im Zustande des Werdens sind, wo also noch die im Einzelfalle zu treffende Entscheidung Neuformungen zustande zu bringen fähig ist. Die erste Seite des gesellschaftlichen Geschehens nennt Schäffle „laufendes Staatsleben", die zweite „Politik". Vergegenwärtige man sich zunächst an Hand dieser Unterscheidungen an einigen Beispielen, was hiermit gemeint ist.

Erledigt man im gewöhnlichen Amtsleben laufende Geschäfte nach bestehenden Regeln und Vorschriften, so ist das nach Schäffle keine Politik, sondern Verwaltung. Verwaltung ist aber vorzüglich das Gebiet, wo das „laufende Staatsleben" paradigmatisch erfaßbar wird. Dort, wo man also nach im voraus festgesetzten Vorschriften den jeweils auftauchenden Fall erledigt, handelt es sich nicht um Politik, sondern um jenes Gebiet des Festgeronnenen im gesellschaftlichen Dasein. Sehr anschaulich verwendet Schäffle hierbei einen Ausdruck der Amtspraxis. Kommt nämlich

[1] Vgl. zum folgenden: *Schäffle, A.:* Über den wissenschaftlichen Begriff der Politik. Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft Bd. 53, 1897.



einmal ein Fall vor, der nach dem „Schema F", also nach Präzedenzfällen, erledigt werden kann, so spricht man von „Schimmel", ein Ausdruck, der auf das lateinische Wort „simile" zurückgeht und besagen will, daß der Fall „ähnlich" zu erledigen sei wie die Präzedenzfälle.

Man tritt aber sogleich in das Gebiet der „Politik" ein etwa bei folgenden Vorgängen: wenn Gesandte fremde Staaten für bisher noch nicht vorhandene Abmachungen gewinnen, wenn Abgeordnete im Parlament Steuervorschläge durchsetzen, wenn jemand eine Wahlagitation betreibt, wenn oppositionelle Gruppen eine Revolte vorbereiten oder Streiks organisieren oder aber auch, wenn diese niedergeschlagen werden.

Es muß aber nunmehr zugegeben werden, daß die Grenzen, wie bei allen solchen Unterscheidungen, in der Wirklichkeit flüssig sind. So kann auch im laufenden Staatsleben durch eine langsame Verschiebung in der Reihe der konkreten Anwendungen etwas Neues werden. Und umgekehrt kann eine soziale Bewegung z. B. weitgehend durchsetzt sein von „stereotypisierten", bureaukratisierenden Elementen. Dabei bleibt aber doch der Gegensatz von „laufendem Staatsleben" und „Politik" eine Polarität, die als orientierender Ausgangspunkt sehr fruchtbar ist.

Faßt man diesen Gegensatz prinzipieller, so kann man zunächst folgendes festlegen:

Jeder gesellschaftliche Prozeß ist zerlegbar in festgeronnene Bestandteile, „rationalisierte Gebiete", und in einen „irrationalen Spielraum", von dem die ersteren umschlossen werden[1].

---

[1] Hierzu ist, um ganz genau zu sein, noch folgendes hinzuzufügen. Der Ausdruck „festgeronnene Bestandteile" ist bildlich zu nehmen. Auch das Geformte und Erstarrte im gesellschaftlichen Leben ist nicht dinghaft, nicht wie Sachen in einem Speicher aufgestapelt vorhanden. Gesetze, Vorschriften, festgefügte Sitten sind nur dadurch da, daß das lebendige Leben sie stets reproduziert, soweit es sich in deren

Wir unterscheiden also das „rationalisierte Gefüge“ in der Gesellschaft und den „irrationalen Spielraum“.

Und hier ergibt sich schon eine weitere Feststellung von selbst. Unsere Welt ist dadurch charakterisiert, daß sie die Tendenz hat, womöglich alles zu rationalisieren, verwaltungsmäßig gestaltbar zu machen und den irrationalen Spielraum verschwinden zu lassen.

Was hiermit gemeint ist, ist an ganz einfachen Beispielen darstellbar. Man stelle sich etwa eine Reise vor 150 Jahren vor, bei der man stets tausend Zufällen ausgesetzt blieb. Jetzt ist alles fahrplanmäßig geregelt, der Fahrpreis ist exakt kalkuliert, eine lange Reihe verwaltungsmäßiger Handlungen hat das Verkehrswesen zu einem rational geleiteten gemacht.

Die Feststellung dieses Gegensatzes von rationalisiertem Gefüge und irrationalem Spielraum führt nun dazu, die Möglichkeit zu finden, um den Begriff des Handelns zu bestimmen.

Sinne reproduziert. Das Festgeronnensein besagt nur soviel, daß sich hier das sich selbst reproduzierende Leben an Ablaufregeln und Formprozesse hält, die es bereits besitzt und aus sich immer wieder von neuem herausstellt. Auch der Ausdruck „rationalisierte Gebiete“ muß im weiteren Sinne genommen werden. Einmal im Sinne der theoretisch rationalen Beherrschtheit, wenn etwa ein Arbeitsprozeß rational kalkuliert und festgelegt ist. Dann aber auch im Sinne einer „Rationalisiertheit“, wenn ein Ablauf irgendwie von vornherein festgesetzt ist, wie etwa bei Konvention, Sitte, Brauch, wo der Ablauf nicht immer verstandesmäßig erfaßt ist, aber in seiner Struktur geregelt erscheint. Man könnte sich auch an den *Max Weberschen* Sprachgebrauch anlehnen, der als Oberbegriff den der Stereotypisierung einführt und zwei dominierende Arten der Stereotypisierung unterscheidet: a) Traditionalismus und b) Rationalismus. Da wir in unserem Zusammenhang keine Veranlassung haben, auf die Dauer auf diese zuletzt angeführte Differenz zu achten, gebrauchen wir den Begriff des „rationalisierten Gefüges“ im umfassenden Sinne der M. Weberschen Stereotypisierung überhaupt.

Es ist kein Handeln in unserem Sinne, wenn ein Bureaukrat ein Aktenbündel nach vorgegebenen Vorschriften erledigt. Es liegt auch kein Handeln vor, wenn ein Richter einen Fall unter einen Paragraphen subsumiert, wenn ein Fabrikarbeiter eine Schraube nach vorgeschriebenen Handgriffen herstellt, aber eigentlich auch dann nicht, wenn ein Techniker generelle Gesetze des Naturablaufs zu irgendeinem Zwecke kombiniert. Alle diese Verhaltungsweisen sollen als reproduktive bezeichnet werden, weil diese Handlungen in einem rationalisierten Gefüge nach Vorschriften ohne persönliche Entscheidung vollzogen werden.

Handeln beginnt erst dort, wo der noch nicht rationalisierte Spielraum anfängt, wo nicht regulierte Situationen zur Entscheidung zwingen. Hier entsteht nun das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis zueinander. Darüber läßt sich aber auf Grund der vollzogenen Analysen schon jetzt einiges aussagen.

Über jenen Teil des gesellschaftlichen Lebens, in dem alles und das Leben selbst rationalisiert und organisiert ist, gibt es ohne weiteres ein Wissen. Das Problem der Spannung von Theorie und Praxis entsteht gar nicht. Denn Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz ist ein Vollzug, den man noch nicht mit Praxis bezeichnen kann.

So weitgehend jedoch unser Leben rationalisiert ist, so sind dennoch alle diese Rationalisierungen nur Teilrationalisierungen, denn die allerwichtigsten Gebiete unserer Gesellschaftssphäre sind auch im heutigen Stadium noch irrational fundiert. Unsere Wirtschaft, obzwar technisch weitgehend durchrationalisiert, in Partialzusammenhängen exakt berechenbar, ist dennoch nicht zu einer Planwirtschaft verbunden. Sie beruht trotz aller Tendenzen zur Vertrustung und Organisierung im entscheidenden Punkte auf der freien Konkurrenz. Unser gesellschaftliches Gefüge ist klassenmäßig aufgebaut. Die Machtkompe-

tenzen im staatlichen und zwischenstaatlichen Leben sind im irrationalen Kampfe errungen, wo also die Entscheidungen des Schicksals ausschlaggebend sind.

Von diesen beiden irrationalen Zentren der gesellschaftlichen Struktur aus gestaltet sich aber jener Spielraum, in dem das nicht organisierte, nicht rationalisierte Leben zur Geltung kommt, in dem Handeln und Politik nötig werden. Aber noch mehr, von hier aus strahlen und gestalten sich auch alle jene tieferen Irrationalismen, die das überökonomische Leben, unsere innerste Erlebnissphäre, erfüllen. Soziologisch gesehen ist hier der Ort, wo ihr kollektives Verdrängt- oder Umgeformtwerden ansetzt und strukturell zu erfassen ist.

Gibt es über diesen Spielraum und über das darin mögliche Handeln ein Wissen? So muß jetzt die Frage gestellt werden[1].

Und damit ist das ursprüngliche Problem in seiner höchsten Form gestellt, in der eine Klärung erreichbar erscheint. Erst jetzt, nachdem festgestellt wurde, wo das Gebiet der Politik eigentlich beginnt, wo ein Handeln seiner Natur nach überhaupt einsetzen kann, lassen sich die besonderen Schwierigkeiten bezeichnen, die in der Beziehung zwischen Theorie und Praxis bestehen.

Die großen Schwierigkeiten, die sich einem Wissen über diesen Spielraum entgegenstellen, bestehen darin, daß es sich hier nicht um starre Gegenständlichkeiten handelt, sondern um Tendenzen, um fließende, im Werden

---

[1] Auch diesmal sei bemerkt, daß der hier zur Anwendung gelangende Begriff des „Politischen“ im Zusammenhang mit der Korrelation „rationalisiertes Gefüge“, „irrationaler Spielraum“ nur ein möglicher Begriff des Politischen ist, der allerdings für das Erfassen bestimmter Zusammenhänge äußerst geeignet zu sein scheint, aber nicht zum allein möglichen hypostasiert werden darf. Will man den Gegenbegriff dazu haben, so ziehe man den Aufsatz von *C. Schmitt* „Der Begriff des Politischen“, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 58, 1927, heran.

begriffene, sich stets umformende Strebungen und Entelechien. Sie bestehen weiter darin, daß sich hier die Konstellation der zusammenwirkenden Kräfte stets ändert. Wo konstant dieselben Kräfte wirken und auch deren Zusammenspiel geregelt ist, da kann man generelle Gesetzmäßigkeiten fixieren. Wo aber das stete Neueinsetzen neuer Tendenzen in immer unberechenbareren Kombinationen möglich ist, ist gesetzmäßiges Forschen erschwert. Drittens bestehen die Schwierigkeiten darin, daß der denkende Theoretiker nicht außerhalb jenes Spielraumes steht, sondern selbst an jenen sich bekämpfenden Kräften beteiligt ist. Diese Beteiligung bindet ihn einseitig in seinen Wertungen und Willensimpulsen.

Aber noch mehr — und das ist das Wichtigste —, nicht nur durch Wertungen und Willensimpulse ist der politische Theoretiker an irgendeine der sich bekämpfenden politischen Strömungen gebunden: die besondere Art der Problemstellung, die allgemeinste Art seiner Denkweise bis in die kategoriale Apparatur hinein verrät eine Verbundenheit mit dem vital politischen Untergrunde, so daß man im Gebiete des politisch-historischen Denkens meines Erachtens von Verschiedenheiten der Denkstile sprechen muß, deren Differenz bis in das Gebiet der Logik hineinragt.

Sicherlich liegt in dieser Tatsache die größte Schwierigkeit einer Politik als Wissenschaft im üblichen Sinne. Denn es kann doch ein Wissen vom Handeln, unseren normalen Erwartungen gemäß, nur dann möglich sein, wenn das Denken zumindest in seiner grundlegenden Struktur dem Kräftespiel gegenüber unabhängig ist. Mag das Subjekt, das denkt, am Kampfe mitengagiert sein: die Denkbasis, von der aus man sieht, auf der man Differenzen ausficht, muß dem Kampfe enthoben sein. Da ein Problem aber nur dann gelöst ist, wenn man die Schwierigkeiten nicht verwischt, sondern sie im Gegenteil auf die Spitze treibt,

so muß es die nächste Aufgabe sein, diese letzte Behauptung, daß im Gebiete der Politik bereits die Art der Problemstellung und Denkweise uneinheitlich ist, zu erhärten.

Es soll daher unser Bemühen sein, an einem bestimmten Beispiel aufzuweisen, wie sich das politisch-historische Denken, entsprechend den verschiedenen politischen Strömungen, jeweils verschieden gestaltet. Um nicht zu weit auszuholen, sei das hier herausgestellte Grundproblem des Verhältnisses von Theorie und Praxis in die Mitte gestellt. Es wird gezeigt werden, daß bereits dieses allgemeinste Grundproblem einer wissenschaftlichen Politik von den verschiedenen politisch-historischen Strömungen aus verschieden gesehen wird.

Das läßt sich leicht ersehen, wenn man die verschiedenen sozialen und politischen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts zu Worte kommen läßt. Als die wichtigsten idealtypischen Repräsentanten mögen hier auftreten:

1. der bureaukratische Konservatismus;
2. der konservative Historismus;
3. das liberal-demokratisch bürgerliche Denken;
4. die sozialistisch-kommunistische Konzeption;
5. der Fascismus.

Beginnen wir hierbei mit der Denkweise der bureaukratischen Konservativen:

Die grundlegende Tendenz eines jeden bureaukratischen Denkens ist Umformung der Probleme der Politik in solche der Verwaltungslehre. Dieser Umstand bewirkt, daß ein großer Teil der unter dem Titel „Politik“ abgehandelten Werke in der Geschichte der deutschen Staatswissenschaften de facto Verwaltungslehren sind. Zieht man in Betracht, welche Rolle insbesondere im preußischen Staat die Bureaukratie stets gespielt hat und wie weitgehend hier die Intelligenz eine bureaukratische Intelligenz war, so wird diese einseitige Prägung der Geschichte der

Staatswissenschaften in Deutschland ohne weiteres verstehbar sein.

Das Bestreben, das Gebiet der Politik durch das Phänomen der Verwaltung zu verdecken, erklärt sich daraus, daß der Wirkungskreis des Beamten erst auf Grund des zustandegekommenen Gesetzes einsetzt. Die Entstehung des Gesetzes fällt seinem Arbeitsbereich entsprechend nicht in seinen Kompetenzkreis. Infolge dieser sozial-vitalen, standortsmäßigen Gebundenheit sieht der Beamte nicht, daß hinter einem jeden zustandegekommenen Gesetz weltanschauliche, willensmäßige, interessenmäßig-soziale Kräfte stehen. Er setzt ohne weiteres die positive Ordnung, die das konkrete Gesetz vorschreibt, einer Ordnung überhaupt gleich und sieht aus eigenen Kräften nicht, daß jede rationalisierte Ordnung nur eine besondere Ordnung, ein Ausgleich der metarationalen Kräfte ist, die sich im sozialen Raume bekämpfen.

Diese verwaltungsmäßig-juristische Denkweise arbeitet mit einer spezifischen Ratio: Wenn diese die noch ungebundenen Kräfte gelegentlich doch zu Gesicht bekommt, etwa in Gestalt eines Ausbruchs von Massenkräften in einer Revolution, so kann sie diese eben nur als einen Störungskoeffizienten erfassen. Es ist deshalb auch kein Wunder, wenn bei jeder Revolution die Bureaukratie die Tendenz hat, dem Politischen nicht auf seinem eigenen Boden zu begegnen, sondern die Abhilfe in Verordnungen zu suchen. Revolution ist hier Unregelmäßigkeit innerhalb der geregelten Ordnung, nicht aber Lebensausdruck der hinter den Ordnungen stehenden gesellschaftlichen Kräfte, welche allein Ordnungen schaffen, erhalten oder umformen. Das juristisch-verwaltungsmäßige Denken baut nur geschlossene statische Systeme und steht stets vor der paradoxen Aufgabe, die aus den unsystematischen lebendigen Kräften entstehenden neuen Gesetze in ihr System einzubauen, also so zu tun, als ob ein grundlegendes System weitergebaut worden wäre.

Ein typisches Beispiel militärisch-bureaukratischer Mentalität ist jede Art von Dolchstoßlegende, die den Ausbruch der sozialen Kräfte immer nur als eine Durchbrechung des eigenen strategischen Geschehenszusammenhanges zu erleben imstande ist. Denn dem militärischen Bureaukraten schwebt nur die besondere Sphäre der militärischen Aktionen vor, und wenn dort alles glatt verläuft, muß auch das übrige Leben in Ordnung sein. Diese Mentalität erinnert in ihrer Ressortweisheit an jenen medizinischen Ulk: Die Operation ist glänzend gelungen, nur ist der Patient gestorben.

Jeder Bureaukratie liegt also, dem eigenen standortsmäßigen Schwergewicht entsprechend, die Tendenz nahe, das eigene Ressort zu hypostasieren bzw. nicht zu sehen, daß das Gebiet der Verwaltung und des geregelten Ablaufs nur ein Teil der gesamten politischen Wirklichkeit ist. Das bureaukratische Denken leugnet also die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Politik nicht, es setzt sie aber einer Verwaltungslehre gleich. Dabei wird aber nun das Gebiet des irrationalen Spielraumes übersehen, und sobald sich dieses dennoch aufdrängt, wird es behandelt wie das „laufende Staatsleben". Eine klassische Ausprägung dieser Denkweise enthält der folgende Satz, der aus diesen Kreisen stammt: „Wir stellten eine gute Verwaltung über die beste Verfassung[1]".

Neben dem bureaukratischen Konservatismus, der Deutschland, insbesondere Preußen, weitgehend regierte, bildete sich parallel eine zweite Art des Konservatismus aus, den man den historistischen benennen könnte. Sozial hatte er seinen Sitz im Adel und in allen jenen bürgerlichen Schichten der Intelligenz, die geistig und real das Land beherrschten, aber stets in einer bestimmten Spannung zu den bureaukratischen Konservativen standen.

[1] Nekrolog des Pandektisten *Bekker* über *Böhlau*. Zeitschr. der Savigny-Stiftung. Germanist. Abtlg., Bd. 8, S. VIff.

Insbesondere die deutschen Universitäten und hier die Geschichtsschreibung prägten diese Denkweise aus, die auch heute noch weitgehend ihre Pflege in deren Bezirken erhält.

Der historistische Konservatismus ist dadurch charakterisiert, daß er jenen irrationalen Spielraum im Staatsleben, der durch Verwaltung nicht ersetzt werden kann, kennt. Er sieht jenes nicht organisierte, nicht kalkulierbare Gebiet, bei dem Politik einzusetzen hat. Er richtet geradezu sein Hauptaugenmerk auf die willensmäßigen, irrationalen Bezirke des Lebens, in denen Staat und Gesellschaft eigentlich weiterwachsen. Die Kräfte nimmt er jedoch als völlig übervernünftige an, als solche, in deren Bezirk menschlicher Verstand nichts auszurichten, nichts zu leisten vermag. Hier können nur traditional vererbter Instinkt, „still wirkende" seelische Kräfte, der „Volksgeist" etwas ausrichten, indem sie, aus dem Unbewußten schöpfend, das Werdende gestalten.

Diese Ansicht hatte bereits Burke, das Vorbild der meisten deutschen Konservativen, am Ende des 18. Jahrhunderts eindrucksvoll in die Worte gefaßt: „Die Wissenschaft, einen Staat zu bauen oder wiederherzustellen oder zu verbessern, kann wie jede andere Erfahrungswissenschaft a priori nicht gelehrt werden, und die Erfahrung, die uns in dieser bloß praktischen Wissenschaft unterrichten soll, darf keine kurze Erfahrung seyn[1]."

Die soziologische Wurzel dieses Satzes ist ohne weiteres erfaßbar. Was hier zum Ausdruck kommt, ist eine Ideologie für die führenden adligen Geschlechter in England und sollte auch in Deutschland zur Legitimierung der adligen Führung im Staate dienen. Jenes „je ne sais quoi" in der Politik, das nur in langer Erfahrung erworben werden kann, das womöglich nur jenen sich offenbart, die schon lange Generationen hindurch an der politischen Führung

[1] *Burke, E.:* Betrachtungen über die französische Revolution, übersetzt von Fr. Gentz, zit. nach: Neue Aufl., Berlin 1794, S. 83.

teilhaben, soll zur Legitimierung der Standesherrschaft dienen.

Es erhellt daraus, in welcher Weise auch hier der sozialvitale Impuls bestimmten Bezirken sozialen Seins gegenüber hellsichtig macht. War für den Bureaukraten die Sphäre des Politischen katexochen durch die Verwaltung verdeckt worden, so lebt der Adlige von vornherein in eben dieser Sphäre des Politischen. Gerade jenes Gebiet hat er von Anfang an im Auge, in dem innerstaatliche und außerstaatliche Machtsphären aufeinanderstoßen, in dem nichts ausgeklügelt und deduziert wird, also nicht die individuelle Vernunft entscheidet, sondern jede Lösung, jedes Ergebnis Ausgleich eines realen Kräftespiels ist.

Die Theorie des historistischen Konservatismus, die im wesentlichen ein Reflexivwerden der altständischen Traditionen ist[1], hat ihre Untersuchungen über Politik in der Tat an dieser über die Verwaltung hinausragenden Sphäre orientiert. Diese Sphäre wird als eine völlig irrationale betrachtet, die *nicht gemacht* werden kann, sondern von selbst *wächst*. Und so ist auch der Gegensatz zwischen *planmäßigem Machen* und *Wachsenlassen* die entscheidende Alternative, auf die dieses Denken alles bezieht[2].

Es genügt also zum politischen Führer nicht das *Wissen* des Richtigen, das Beherrschen bestimmter Gesetze und Normen, sondern es muß jener angeborene und durch lange Erfahrung geschärfte Instinkt hinzukommen, der das Richtige findet.

In dieser Irrationalisierungstendenz verbindet sich der vorkapitalistische traditionalistische Irrationalismus, für den das Rechtsdenken z. B. auch ein Finden und nicht Errechnen, Erkennen ist, mit dem romantischen Irrationalismus. So wird eine Denkweise geschaffen, die die Geschichte

---

[1] Vgl. meine Untersuchung: Das konservative Denken, a. a. O. S. 89, 105, 133ff.

[2] Ebd. S. 472, Anm. 129.

selbst als ein Walten solch vorrationaler oder überrationaler Kräfte begreift. Aus dieser geistigen Haltung heraus hat auch ein Ranke, als der vornehmste Vertreter der historischen Schule, das Verhältnis von Theorie und Praxis bestimmt[1]. Für ihn ist Politik keine lehrbare, selbständige Wissenschaft. Der Politiker kann wohl mit Nutzen die Geschichte studieren, aber nicht, um aus ihr Regeln des Handelns zu gewinnen, sondern weil sie geeignet ist, den politischen Instinkt zu schärfen. Man kann diese Denkweise als die Ideologie der traditionell führenden, nicht an der Bureaukratie beteiligten politischen Gruppen betrachten.

Stellt man die beiden bisher behandelten Lösungen einander gegenüber, so läßt sich sagen, daß der Bureaukrat das Gebiet der Politik verdeckt, der Historist aber es um so schärfer und ausschließlicher als ein irrationales sieht, wenn er auch einzig und allein die traditionelle Komponente im Geschehen und im handelnden Subjekte betont. Damit gelangt man zu dem großen Gegenspieler dieser ursprünglich aus dem ständischen Bewußtsein aufsteigenden Theorie, zu dem liberal-demokratischen Bürgertum[2] und seinen Lehren. Das Bürgertum kam mit einem extremen Intellektualismus auf. Unter Intellektualismus soll dabei eine Denkweise verstanden werden, die das willens-, interessen- und gefühlsmäßige, weltanschauliche Element in Leben und Denken entweder gar nicht sieht oder aber so behandelt, als wäre es dem Intellekt gleich und durch die Vernunft ohne weiteres zu bewältigen.

---

[1] In seinem „Politischen Gespräch" (1836), hrsg. v. Rothacker, Halle a. d. Saale 1925, S. 21ff. Daselbst auch andere Abhandlungen über das Thema, u. a.: „Reflexionen" (1832). „Vom Einfluß der Theorie". „Über die Verwandtschaft und den Unterschied der Historie und der Politik."

[2] Wir trennen hier Liberalismus und Demokratie, die historisch-sozial verschiedene Einheiten sind, aus Gründen der Vereinfachung nicht.

Dieser bürgerliche Intellektualismus verlangt ausdrücklich nach einer wissenschaftlichen Politik. Aber nicht nur der Wille zu dieser Wissenschaft ist da, sondern das Bürgertum schreitet auch zur tatsächlichen Begründung dieser Disziplin. Genau so wie von dem Bürgertum zuerst die erste wahre Organisation der Schaubühne des politischen Kampfes in Parlamenten, Wahlsystemen und später in Völkerbundsinstitutionen geschaffen wird, so schafft es auch einen systematischen Ort für die neue Disziplin der Politik.

Die Paradoxie der bürgerlichen Gesellschaftsorganisation wiederholt sich aber auch in ihrer Theorie. Genau so wie die bürgerliche Durchrationalisierung der Welt trotz der ihr inhärierenden konsequent rationalisierenden Tendenz Halt macht vor gewissen Phänomenen, da sie durch die Sanktionierung der „freien Konkurrenz" und der Klassenkämpfe sozusagen den neuen irrationalen Spielraum im Gesellschaftlichen erst schafft, genau so bleibt auch für dieses Denken jener in der Wirklichkeit unaufgelöste Rest bestehen. Und ferner: genau so wie das Parlament eine formale Organisation, eine formale Rationalisierung des lebendigen Kampfes ist, nicht aber eine Aufhebung dieser Phänomene, genau so gelingt in der Theorie nur eine scheinbare formale Intellektualisierung der ihrem Wesen nach irrationalen Elemente.

Das bürgerliche Denken sieht zwar diesen neuartigen irrationalen Spielraum, es ist aber insofern intellektualistisch, als es auch die hier dominierenden machtmäßigen und sonstwie irrationalen Verhältnisse, ganz als wären sie bereits rationalisiert, allein durch Denken, Diskussion, Organisation zu bewältigen versucht. So meinte man auch u. a., daß das politische Handeln ohne weiteres wissenschaftlich bestimmbar sei. Die diesbezügliche Wissenschaft aber zerfalle in drei Teile:

1. die Lehre vom Ziele, d. h. die Lehre vom idealen Staate;

2. die Lehre vom positiven Staate;
3. Politik, d. h. Beschreibung des Weges, auf dem der gegebene Staat in einen vollkommenen verwandelt wird.

Als Beispiel für diese Denkstruktur sei verwiesen auf den Aufbau von Fichtes „Geschlossenem Handelsstaat", den neuerdings Rickert[1] sehr fein, aber selbst vollständig auf diesem Boden stehend, in diesem Sinne analysiert hat.

Es gibt also eine Wissenschaft der Ziele und eine Wissenschaft der Anwendungen. Was daran das Auffallendste ist, ist die völlige Trennung der Theorie von der Praxis, der intellektuellen Sphäre von der emotionalen. Den modernen Intellektualismus charakterisiert eben die Tendenz, ein emotional gebundenes, wertendes Denken nicht zu dulden. Wird es dennoch vorgefunden (und ein jedes politische Denken existiert wesenhaft im Elemente des Irrationalen), so wird versucht, dieses Phänomen so zu konstruieren, daß das „wertende" Element als ablösbar, isolierbar erscheint, womit dann zumindest ein Rest reiner Theorie zurückbleibt. Dabei wird die Frage völlig außer acht gelassen, ob das Emotionale unter Umständen nicht viel wesenhafter mit dem Rationalen verstrickt sein kann (sogar bis in die kategoriale Struktur hineinragend), so daß in verschiedenen Gebieten die Forderung der Isolierung de facto unvollziehbar wäre. Um diese Schwierigkeiten bekümmert sich eben der bürgerliche Intellektualismus nicht. Er strebt mit einem unbeirrbaren Optimismus danach, ein solches von Irrationalismen völlig bereinigtes Feld zu gewinnen.

Was die Ziele betrifft, so lehrt man, daß es eine richtige Zielsetzung gebe, die man, sofern sie noch nicht gefunden ist, durch Diskussion erreichen könne. So war die ursprüngliche Konzeption des Parlamentarismus

[1] *Rickert, H.:* Über idealistische Politik als Wissenschaft. Ein Beitrag zur Problemgeschichte der Staatsphilosophie. Die Akademie, Heft 4, Erlangen.

(wie dies C. Schmitt[1] so klar gezeigt hat) die einer Diskussionsgesellschaft, in der die Wahrheit theoretisch gesucht wird. Man weiß heute allzugut, wo hier die soziologisch zu verstehende Selbsttäuschung dieser Denkweise liegt und daß Parlamente keine Diskussionsgemeinschaften sind. Denn hinter jeder „Theorie" stehen willens-, macht- und interessengebundene Kollektivkräfte, so daß die sich hier abspielende Diskussion keine theoretische ist, sondern eine Realdiskussion. Gerade dieses spezifische Phänomen der Realdiskussion sollte der später auftretende Gegner des Bürgertums, der Sozialismus, herausarbeiten.

Bei der Behandlung der sozialistischen Theorie werde diesmal nicht die sozialistische von der kommunistischen getrennt. Es kommt ja bei dieser Gelegenheit nicht so sehr auf die ganze Fülle der historischen Phänomene an, sondern auf die tendenziellen Polaritäten, die das moderne Denken wesenhaft bestimmen.

Im Kampfe mit dem bürgerlichen Gegner entdeckt der Marxismus von neuem die Tatsache, daß es in historisch-politischen Dingen keine reine Theorie gibt. Hier wird gesehen, daß hinter jeder Theorie kollektiv getragene Aspekte stehen. Marx nennt dieses Phänomen interessenmäßig sozial-vital gebundenen Denkens Ideologie.

Auch hier wird, wie so oft im politischen Kampfe, eine ganz wesentliche Entdeckung gemacht, die, einmal sichtbar geworden, bis zur letzten Klärung fortgeführt werden muß, um so mehr, als sie den Kernpunkt der Problematik politischen Denkens überhaupt in sich trägt. Durch den Begriff „Ideologie" aber ist diese Problematik angedeutet. Sie ist jedoch noch bei weitem nicht behoben und endgültig geklärt[2]. Will man aber in dieser Klärung radikal

---

[1] *Schmitt, C.:* Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus. 2. Aufl. Leipzig 1926.

[2] Vgl. zu dem Folgenden noch das in der Einleitung Gesagte, wovon diesmal nur das Nötigste für den folgenden Zusammenhang hier

vorgehen, so muß man jene Einseitigkeiten, die noch der ursprünglichen Konzeption anhaften, abstreifen. Es sollen hierbei für unsere Zwecke vorerst nur zwei Korrekturen vorgenommen werden.

Es ist zunächst leicht aufweisbar, daß der sozialistisch-kommunistische Denkende das Ideologische im politischen Denken nur beim Gegner beobachtet, während sein eigenes Denken für ihn unbestritten als ein überideologisches gilt. Der Soziologe hat keine Veranlassung, die durch den Marxismus gewonnene Einsicht nicht auch auf den Marxismus selbst anzuwenden und auch hier von Fall zu Fall den ideologischen Charakter zu beleuchten.

Ferner muß klargelegt werden, daß hier der Ideologiebegriff nicht im Sinne der negativ bewerteten, bewußten politischen Lüge gebraucht wird, sondern daß er den einer bestimmten historischen und sozialen Seinslage notwendigerweise zugehörenden Aspekt, die damit verbundene Weltanschauung und Denkweise bezeichnen soll. Diese mehr geistesgeschichtlich relevante Bedeutung ist von der anderen streng zu trennen. Natürlich bleibt es dabei unbenommen, in anderen Zusammenhängen auch die bewußte politische Lüge enthüllend zu erfassen.

Hiermit bleibt das absolut Positive und für die wissenschaftliche Forschung selbst zu Verwertende am Ideologiebegriff bestehen. Es wird in ihm die Einsicht angedeutet, und diese gilt es aus der einseitig politischen Verkapselung herauszuheben und konsequent auszubauen, daß jedes politisch-historische Denken notwendigerweise sozial-vital

---

wiederholt wird. Es ist klar, daß in der Terminologie der Einleitung der in diesem Aufsatz zur Anwendung gelangende Ideologiebegriff mit demjenigen zusammenfällt, den wir dort den totalen allgemeinen und wertfreien genannt haben. Vgl. S. 35 ff. Der nächste Aufsatz arbeitet mit dem wertenden Ideologie- (und Utopie-) Begriff. Welcher Begriff jeweils zur Anwendung gelangt, das hängt in der Forschung stets vom unmittelbaren Erkenntnisziel ab.

gebunden ist. Wie man Geschichte sieht, wie man aus Gegebenheiten eine Gesamtlage konstruiert, hängt davon ab, wo man im sozialen Strome selbst steht. Bei jeder historisch-politischen Leistung kann man feststellen, von wo aus die Dinge gesehen wurden. Dabei muß Seinsgebundenheit des Denkens nicht unbedingt eine Fehlerquelle bedeuten, sondern sie macht im Gegenteil oft erst dem politischen Geschehen gegenüber hellsichtig. Das Wichtige am Ideologiebegriff ist also u. E. die Entdeckung der sozialen Seinsgebundenheit des politischen Denkens. Das ist der allerwesentlichste Sinn des viel zitierten Satzes: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt"[1].

Damit hängt aber das zweite wesentliche Moment marxistischen Denkens zusammen, nämlich eine neue Verhältnisbestimmung von Theorie und Praxis. Hatte das bürgerliche Denken ein besonderes Kapitel der Zielsetzung gewidmet und war es immer von einem normativen Richtigkeitsbilde der Gesellschaft ausgegangen, so war es einer der wichtigsten Schritte von Marx, diesen Utopismus im Sozialismus zu bekämpfen. Damit wird aber von vornherein auf eine ausführliche Zielsetzung verzichtet: eine vom Prozeß ablösbare zu erzielende Norm gibt es nicht. „Der Kommunismus ist für uns nicht ein Zustand, der hergestellt werden soll, ein Ideal, wonach die Wirklichkeit sich zu richten habe. Wir nennen Kommunismus die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt. Die Bedingungen dieser Bewegung ergeben sich aus der jetzt bestehenden Voraussetzung."[2]

Fragt man heute einen geschulten Kommunisten im Sinne des Leninismus, wie in Wirklichkeit seine Zukunfts-

[1] *Marx:* Zur Kritik der politischen Ökonomie, 3. Aufl., 1909, S. LV.
[2] Marx-Engels-Archiv, hrsg. v. D. Rjazanov. Frankfurt a. M., I., S. 252.

gesellschaft aussehen wird, so wird er antworten, das sei eine undialektische Frage, die Zukunft entscheide sich im realdialektischen Werden.

Was ist aber diese Realdialektik?

Sie besagt, daß man nicht a priori berechnen kann, wie etwas sein soll und sein wird. Nur die Richtung des Werdens liegt in uns. Das stets konkrete Problem kann nur der nächste Schritt sein. Das politische Denken hat hier nicht die Aufgabe, ein absolutes Richtigkeitsbild aufzustellen und dann unhistorisch die Wirklichkeit anzurennen. Die Theorie, auch die kommunistische Theorie, ist Funktion des Werdens. Das dialektische Verhältnis zwischen Theorie und Praxis besteht darin, daß zunächst die Theorie — aus einem sozialen Willensimpuls erwachsend — die Situation klärt. Und indem man in diese so geklärte Situation hinein handelt, verändert sich bereits die Wirklichkeit; wir bekommen damit eine andere Lage in ihr, aus der dann eine neue Theorie entspringt. Die Bewegung ist also folgende: 1. Theorie ist Funktion der Realität, 2. diese Theorie veranlaßt zu bestimmtem Handeln, 3. das Handeln verändert die Realität oder zwingt beim Nichtgelingen zur Revision der vorangegangenen Theorie. Die durch Handeln veränderte Realsituation läßt eine neue Theorie entstehen[1].

---

[1] „Wenn das Proletariat durch den Klassenkampf seine Position innerhalb der Gesellschaft und damit die gesamte gesellschaftliche Struktur ändert, so steht es bei der Erkenntnis der veränderten gesellschaftlichen Situation, d. h. seiner selbst, nicht nur einem anderen Erkenntnisobjekt gegenüber, sondern es befindet sich damit bei der Erkenntnis auch in einer anderen Subjektstellung. In der Theorie erlangt das Proletariat das Bewußtsein seiner gesellschaftlichen Lage, d. h. es erkennt sich als — gleichzeitiges — Subjekt und Objekt des gesellschaftlichen Geschehens". (*Lukács:* Geschichte und Klassenbewußtsein, Berlin 1923.) Dies Bewußtsein wird nun wieder zum Motor neuen Handelns, wird doch „auch die Theorie zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift". (*Marx-Engels*, Nachlaß I, S. 392).

Diese Art der Lösung des Verhältnisses von Theorie und Praxis trägt das Gepräge einer späten Stufe der Problematik in sich. Man merkt, daß ihr die Einseitigkeiten eines extremen Intellektualismus und eines völligen Irrationalismus vorangegangen sind und daß sie alle Klippen zu umschiffen hat, die die bürgerliche und konservative Reflexion und Erfahrung bereits herausgestellt hatten. Der Vorzug dieser Lösung liegt eben darin, daß sie die vorangehende Problematik in sich zu verarbeiten hat und daß sie sich dessen bewußt ist, daß im Gebiete der Politik die übliche Ratio nichts für sich auszurichten imstande ist. Andererseits aber ist dieser Lebensimpuls zu sehr vom Erkenntniswillen getrieben, als daß er gleich dem Konservatismus einem völligen Irrationalismus verfallen könnte. Das Ergebnis der Spannungen ist eben eine äußerst elastische Konzeption von Theorie.

Die politische Grunderfahrung, die Napoleon am eindrücklichsten ausgesprochen hat: „On s'engage, puis on voit[1]", gelangt hier zu ihrer methodologischen Sanktion[2]. Es ist in der Tat bei einem jeden politischen Denken so, daß man es nicht von außerhalb berechnend vollziehen

---

[1] In der Tat berufen sich *Lenin* und *Lukács* als Vertreter der dialektischen Konzeption auf diesen Napoleonischen Satz.

[2] „Die Theorie ist die Erfahrung der Arbeiterbewegung aller Länder, in ihrer allgemeinen Form genommen. Allerdings wird die Theorie gegenstandslos, wenn sie nicht verknüpft ist mit der revolutionären Praxis, genau so wie die Praxis blind ist, wenn ihr Weg nicht durch die revolutionäre Theorie erhellt wird. Aber die Theorie kann zur gewaltigsten Kraft der Arbeiterbewegung werden, wenn sie untrennbar verknüpft ist mit der revolutionären Praxis, denn nur sie allein ist imstande, der Bewegung Gewißheit, Orientierungsvermögen, Verständnis für den inneren Zusammenhang der Ereignisse zu verleihen, und nur sie allein hilft der Praxis verstehen, nicht nur, wie und wohin sich die Klassen gegenwärtig bewegen, sondern auch wie und wohin sie sich in der nächsten Zukunft werden bewegen müssen." (*Stalin:* Probleme des Leninismus, 2. Aufl., Wien-Berlin 1925, S. 85.)

kann, sondern daß das Denken sich lichtet, indem man die konkrete Situation durchdringt, wobei sich die Situation ihrerseits klärt, nicht allein durch Handeln und Tun, sondern eben auch durch das mitagierende Denken.

So ist die sozialistisch-kommunistische Theorie eine Synthese zwischen Intuitionismus und extremem Rationalisierungswillen.

Intuitionismus ist vorhanden, weil man die absolute Vorausberechnung auch der Tendenz nach ablehnt; Rationalismus, weil in jedem Augenblick das von neuem Erschaute rationalisiert werden soll. In keinem Augenblick darf ohne Theorie gehandelt werden; aber die aus der Lage entstehende Theorie befindet sich nicht mehr auf derselben Ebene als die vorangehende[1].

Es ist eben dies die Synthese des Menschen, der im irrationalen Spielraum selbst sich befindet, der um diese Irrationalität weiß, aber auf die Rationalisierung dennoch nicht verzichten will.

---

[1] Ganz besonders ist es die Revolution, die höherwertiges Wissen schafft:

„Die Geschichte überhaupt, die Geschichte von Revolutionen im besonderen, ist immer inhaltsreicher, vielseitiger, lebensvoller, ‚schlauer', als dies die besten Parteien, die bewußtesten Avantgarden der vorgeschrittensten Klassen annehmen. Das ist auch ganz verständlich. Denn die besten Avantgarden drücken das Bewußtsein, den Willen, die Leidenschaft, die Phantasie von Zehntausenden aus; die Revolution aber verwirklicht in den Augenblicken besonderen Aufschwungs und der Anspannung aller menschlichen Fähigkeiten das Bewußtsein, den Willen, die Leidenschaft, die Phantasie von mehreren zehn Millionen, die vom schärfsten Klassenkampf aufgepeitscht werden." (*Lenin*, Der Radikalismus, die Kinderkrankheit des Kommunismus, Leipzig 1920, S. 73.)

Interessant ist, daß von diesem Aspekt aus die Revolution nicht als Steigerung der in den Menschen wohnenden Leidenschaft, als bloße Irrationalität erscheint, denn diese Leidenschaft ist ja nur wertvoll, weil sie die in millionenfach sich vollziehenden experimentierenden Denkakten aufgespeicherte Rationalität zusammenschießen läßt.

Darin ist das marxistische Denken dem konservativen verwandt, daß es den irrationalen Spielraum nicht verleugnet und ihn nicht etwa wie das bureaukratische Denken verdeckt oder wie das liberal-demokratische rein intellektualistisch behandelt, als ob er rational wäre. Es unterscheidet sich aber vom konservativen Denken dadurch, daß es in dieser relativen Irrationalität durch neuartige Rationalisierung erfaßbare Momente sieht[1].

Denn völlig irrational willkürlich und ganz unübersehbar ist auch in diesem Denken der irrationale Spielraum nicht. Zwar gibt es in diesem noch Werdenden keine statisch fixierten, bestimmten Gesetzen gehorchenden, sich immer wiederholenden Verhältnisse, alles überhaupt nur Mögliche aber kann auch hier nicht entstehen. Und dies ist doch das Ausschlaggebende. Das Wachsende, Neue dokumentiert sich nicht in einer Reihe von unerwarteten Ereignissen, sondern der politische Spielraum ist selbst von Tendenzen durchsetzt, die sich zwar wandeln können,

---

[1] So erscheint Schicksal, Zufall, alles Plötzliche, Unerwartete und die daraus entstehende religiöse Sicht als Funktion der noch nicht bewältigten Rationalität der Geschichtsstruktur.

„Die Furcht vor der blinden Macht des Kapitals, die blinde Furcht, denn sie kann von den Volksmassen nicht vorausbestimmt werden, die Furcht, die auf Schritt und Tritt den Proletarier und kleinen Eigentümer bedroht und ihm „plötzlich", „unerwartet", „zufällig" Verarmung, Untergang, Verwandlung in einen Bettler, einen Pauper, eine Prostituierte bringen kann, ihn dem Hungertode preisgibt — das ist die W u r z e l der modernen Religion, die der Materialist vor allem und am meisten im Auge haben muß, wenn er nicht in den Kinderschuhen des Materialismus stecken bleiben will. Keine Aufklärungsbüchlein werden die Religion aus den im kapitalistischen Zuchthaus zermürbten Massen ausmerzen, die von den blinden zerstörenden Kräften des Kapitalismus abhängen, solange diese Massen selbst nicht gelernt haben werden, vereint, organisiert, planmäßig, bewußt gegen diese W u r z e l der Religion, gegen die H e r r s c h a f t d e s K a p i t a l s in allen Formen anzukämpfen." (*Lenin*, Ausgew. Werke, Wien 1925, S. 279.)

die aber durch ihr jeweiliges Vorhandensein doch weitgehend die Arten möglichen Geschehens bestimmen.

Deshalb richtet sich auch dieses Denken in erster Linie auf die Herausarbeitung und Rationalisierung aller jener Tendenzen, die den jeweiligen Charakter des Spielraumes beeinflussen. Die marxistische Theorie hat nun solche strukturellen Tendenzen in dreifacher Richtung herausgearbeitet.

Sie weist zunächst darauf hin, daß der politische Spielraum selbst getragen wird und immer charakterisierbar ist durch den jeweiligen Status der hinter ihm stehenden Produktionsverhältnissse[1]. Die Produktionsverhältnisse werden nicht statisch gesehen im Sinne eines stets sich unverändert wiederholenden Wirtschaftskreislaufes, sondern dynamisch im Sinne eines Strukturzusammenhanges, der selbst im Laufe der Zeit stets anders wird.

Zweitens wird gesehen, daß mit den Änderungen dieses ökonomischen Faktors die Umschichtung der Klassenverhältnisse am engsten verknüpft ist, was zugleich eine Umschichtung der Arten der Macht und eine immer neuartige Verteilung der Machtkompetenzen bedeutet.

Drittens aber wird erkannt, daß die Ideenwelten, die die Menschen jeweils beherrschen, in ihrem inneren Aufbau durchleuchtbar und erkennbar sind und sich in einer Weise verändern, die es uns ermöglicht, die Struktur dieser Veränderung theoretisch zu bestimmen.

Und, was noch viel wichtiger ist, diese drei Arten von Strukturzusammenhängen werden nicht unabhängig voneinander erkannt. Gerade ihr gegenseitiger Zusammenhang wird zu einem einheitlichen Problemkreis. Die ideologische Struktur verändert sich nämlich nicht unabhängig von der klassenmäßigen, die klassenmäßige nicht unabhängig von der ökonomischen. Und gerade in dieser Ver-

---

[1] „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt.“ *Marx:* Zur Kritik der politischen Ökonomie, a. a. O. S. LV.

bindung und Verflechtung der dreifachen Problematik, der ökonomischen, der sozialen und der ideologischen, besteht die besondere Intensität des marxistischen Gedankens. Nur diese synthetische Kraft erlaubt es ihm, sowohl für die Vergangenheit als für den noch werdenden Spielraum das Problem der strukturellen Totalität stets von neuem zu stellen. Hierbei ist nun das Paradoxe, daß der Marxismus die relative Irrationalität sieht und streng ins Auge faßt. Er bleibt aber nicht bei diesem Irrationalen stehen, wie die historische Schule, sondern ist bestrebt, durch eine neuartige Rationalisierung dieses so weit als möglich aufzulösen.

Für den Soziologen erhebt sich aber auch hier die Frage, aus welchem historisch-sozialen Dasein und welcher Lage diese eigentümliche Denkweise, die der Marxismus repräsentiert, aufgestiegen ist. Woraus erklärt sich diese Eigenart, einen extremen Irrationalismus mit einem extremen Rationalismus so zu verbinden, daß daraus eine neuartige („dialektische“) Rationalität entsteht?

Soziologisch gesehen ist dies die Theorie einer aufstrebenden Klasse, der es nicht auf momentane Erfolge ankommt, die also nicht putschistisch ist, die aber andererseits stets den unberechenbaren Konstellationen gegenüber aus der ihr immanenten revolutionierenden Tendenz heraus offen und wach sein muß.

Eine jede Theorie, die einer Klassenlage entspringt und nicht auf fluktuierende Massen, sondern auf organisierte historische Gruppen zugeschnitten ist, muß auf eine à-la-longue-Sicht eingestellt sein. Sie bedarf infolgedessen eines durchrationalisierten Geschichtsbildes, auf Grund dessen man stets fragen kann, wo stehen wir jetzt, in welchem Stadium befindet sich die Bewegung[1]. Gruppen vorkapitalistischen Ursprungs, in denen das gemeinschaftliche Element dominiert, können schon durch Traditionen oder

[1] „Ohne revolutionäre Theorie kann es auch keine revolutionäre Bewegung geben.“ *Lenin:* Ausgew. Werke, a. a. O. S. 38.

gemeinsam tradierte Gefühlsgehalte zusammengehalten werden. Die Theoretisierung hat dort nur eine völlig sekundäre Funktion. Bei Gruppen dagegen, die primär nicht durch Lebensgemeinschaft zusammengeschweißt sind, sondern aus einer verwandten Strukturlage sich konstituieren, kann nur ein stark theoretisierendes Element den Zusammenhalt gewährleisten. Dieses extreme Theoretisierungsbedürfnis entspricht also, soziologisch gesehen, der Klassenstruktur, wo Menschen nicht durch die Nähe, sondern durch gemeinsame Lagerung im ausgeweiteten sozialen Raume zusammengehalten werden müssen. Gefühlsmäßige Bindung strahlt nur in die Nähe, theoretisiertes Weltbild wirkt verbindend auch in die Ferne. So ist ein rationalisiertes Geschichtsbild ein sozial bindender Faktor für verstreute Gruppen im Raume und Bindeglied für Generationsfolgen, die kontinuierlich in verwandte soziale Lagerungen hineinwachsen. Bei der Klassenbildung sind verwandte Lagerung im sozialen Raume und Theorie primär. Nachträglich sich dann herausbildende gefühlsmäßige Bindungen sind immer irgendwie reflexiv und werden stets mehr oder minder an der Theorie kontrolliert. Trotz dieser extrem rationalisierenden Tendenz, die der proletarischen Klassenlage einfach innewohnt, findet diese Rationalität dennoch ihre Grenze an der oppositionellen, noch mehr an der schicksalsmäßig revolutionären Lage dieser Klasse.

Infolge des revolutionären Impulses kann die Rationalisierung nicht absolut werden. Wenn auch in modernen Zeiten die Rationalisierung so weit greift, daß sogar die Revolte, die doch ursprünglich die irrationale Eruption katexochen ist, hier auf dieser Stufe organisiert wird[1]

---

[1] „Der bewaffnete Aufstand ist eine besondere Form des politischen Kampfes, die besonderen Gesetzen unterliegt und über die man genau nachdenken muß. Außerordentlich plastisch hat diesen Gedanken Karl Marx ausgedrückt, als er schrieb, daß der ‚Aufstand ebenso wie der Krieg eine Kunst' ist." (*Lenin*, ebda. S. 448.)

und damit einen bureaukratischen Einschlag bekommt, muß doch im Geschichtsbilde, im Lebenssystem irgendwo Raum für die nötige Irrationalität, die die Revolution bedeutet, bleiben.

Revolution heißt ja, daß irgendwo ein Durchbruch des rationalisierten Gefüges vorgesehen, beabsichtigt ist, sie erfordert also ein Offensein für den günstigen Augenblick, in dem der Angriff gewagt werden muß. Würde man den ganzen politischen Raum als durchrationalisiert denken, so gäbe man das Offensein dem günstigen Augenblick gegenüber auf. Der „Augenblick“ aber bedeutet eben nichts anderes als jenes Irrationale des „hic et nunc“, das jede Theorie durch ihre Tendenz zum Allgemeinen verdeckt. Da man aber diesen Augenblick des Durchbruchs, solange man Revolution braucht und will, nicht verlieren darf, entsteht im theoretischen Bilde eine Lücke, die bezeichnet, daß das Irrationale in seiner Irrationalität gewürdigt werden kann.

Dieses ganze dialektische Denken geht davon aus, denselben für die historisch konservativen Gruppen als völlig irrational erscheinenden Spielraum weiter zu rationalisieren, macht aber dort in der Rationalisierung Halt, wo das Werdende durch seine Rationalisiertheit als völlig erstarrt erscheinen müßte.

Im Begriffe des „Umschlagens“ ist jenes Element der Irrationalität enthalten. Die den politischen Spielraum beherrschenden Tendenzen werden hier nicht so konstruiert, daß sich die im Spielraum akkumulierenden Kräfte einfach mathematisch berechnen lassen, sondern so, daß sie, aus ihrer ursprünglichen Tendenz herausgeschleudert, plötzlich „umschlagen“ können. Dieses Umschlagen kann natürlich niemals berechnet werden, sondern bedarf im Gegenteil noch immer der revolutionären Tat des Proletariats. Es wird also der Intellektualismus keineswegs für alle Seinslagen als legitim erklärt, sondern ganz im Gegenteil

nach zwei Richtungen hin die zum Erfassen der Irrationalität nötige Intuition geradezu erweckt. Damit ist eine zweifache Irrationalität gegeben. Einmal bleibt es stets unberechenbar und dem politischen Instinkt überlassen, wann die herrschenden Tendenzen bis zur Reife, bis zum Umschlagen gediehen sind. Zweitens ist das historische Kalkül nie so exakt determinierbar, daß man sich das strukturverändernde Eingreifen ersparen könnte.

So erscheint also das Denken des Marxismus als das rationale Denken der irrationalen Tat. Für die Richtigkeit dieser Analyse spricht die Tatsache, daß, sobald marxistisch-proletarische Schichten hochkommen, sie in demselben Grade das dialektische Element in der Theorie abschütteln und mit der generalisierenden, Gesetze suchenden Methode des Liberalismus und der Demokratie denken, während die übrigen, die auf die Revolution ihrer Lage wegen angewiesen bleiben, am dialektischen Element festhalten (Leninismus).

Das dialektische Denken ist eben ein rationalistisches, das in Irrationalismus mündet und stets eine doppelte Frage zu beantworten bestrebt ist: 1. Wo halten wir? 2. Was besagt der irrational gelebte Augenblick? Man handelt hierbei niemals aus dem bloßen Impuls, sondern nur auf Grund der soziologisch gesehenen Geschichte; man will aber andererseits niemals durch bloßes Kalkül den Spielraum und den Augenblick restlos in ihm aufgehen lassen. Die Frage an den Spielraum bleibt immer die Tat und die Antwort immer das Gelingen bzw. das Scheitern der Aktion. Die Theorie wird nicht herausgehoben aus ihrer wesensmäßigen Verbundenheit mit der Tat, und die Tat ist das klärende Element, in dem sich die Theorie bildet.

Das Positive an dieser Theorie ist, daß sie aus eigenen sozial-vitalen Impulsen heraus immer durchsichtiger werden läßt, daß politisches Denken wesensmäßig vom üblichen Theoretisieren verschieden ist. Positiv ist ferner, daß

diese dialektisch einsetzende Denkweise sowohl die Problematik des bürgerlichen Rationalismus als die des historistischen Irrationalismus in sich verarbeitet enthält.

Vom Irrationalismus hat sie die Einsicht, daß der historisch-politische Spielraum nicht von starren Gegenständlichkeiten erfüllt ist und daß deshalb eine bloß Gesetze suchende Methode versagen muß. Außerdem sieht sie das völlig Dynamische der den politischen Raum beherrschenden Tendenzen; sie bemerkt die vitale Verknüpfung des politischen Denkens und will also Theorie und Praxis nicht künstlich trennen.

Vom Rationalismus hat sie dagegen den Willen, sich auch dort noch rationalisierend zu verhalten, wo das bisherige Rationalisieren versagt.

Als vierter Gegenspieler soll nun hier noch der gerade in unserer Epoche auftretende Fascismus angeführt werden. Der Fascismus hat eine besondere Auffassung vom Verhältnis von Theorie und Praxis. Er ist im wesentlichen aktivistisch und irrationalistisch gestimmt. Er verbindet sich mit Vorliebe mit den irrationalistischen Philosophien und politischen Theorien der modernsten Entwicklung. Es sind ganz besonders Bergson, Sorel, Pareto, die in seine Weltanschauung, selbstverständlich nach einer entsprechenden Transformierung, verarbeitet sind.

Im Zentrum seiner Lehre und seiner Praxis steht die Apotheose des unmittelbaren Eingreifens, der Glaube an die ausschlaggebende Tat, an die Bedeutung der Initiative einer führenden Elite. Das Wesen der Politik ist, zuzugreifen, das Gebot der Stunde zu erkennen. Nicht Programme sind wichtig[1], sondern die unbedingte

---

[1] *Mussolini:* „Unser Programm ist sehr einfach: wir wollen Italien regieren. Man fragt uns immer nach Programmen. Wir haben deren schon zu viele. Zur Erlösung Italiens sind keine Programme nötig, sondern Männer und Willenskraft." *Mussolini:* Reden, hrsg. v. H. Meyer, Leipzig 1925, S. 105. Vgl. auch S. 134f.

Unterwerfung unter den Führer. Geschichte machen weder die Massen noch die Ideen noch die stillwirkenden Kräfte, sondern die sich jeweils behauptenden Eliten[1]. Es ist dies ein völliger Irrationalismus, aber charakteristischerweise nicht jener Irrationalismus, den die Konservativen kennen, nicht jenes Irrationale, das zugleich ein Überrationales ist, nicht der Volksgeist, nicht stillwirkende Kräfte, nicht der mystische Glaube an die schöpferische Kraft der langen Zeitdauer, sondern der Irrationalismus der die Geschichte in allen diesen Bedeutungen negierenden, neu einsetzenden Tat. „Um jung zu sein, muß man vergessen können. Wir heutigen Italiener sind zwar stolz auf unsere Geschichte, aber wir machen sie nicht zum bewußten Leitmotiv unseres Handelns, wenn die Geschichte als biologisches Element in uns lebt[2]."

---

[1] *Mussolini* (a. a. O. 103): „Ihr wißt, ich bin kein Verehrer dieser neuen Gottheit, der Masse . . . Jedenfalls haben wir geschichtliche Beweise dafür, daß tief eindringende Veränderungen in der menschlichen Gesellschaft stets zuerst von den Minderheiten, einer Handvoll Menschen herbeigeführt worden sind."

[2] *Brodrero:* Auf der IV. intern. Tagung des Verbandes für kulturelle Zusammenarbeit, Heidelberg, Oktober 1927. Es ist ziemlich schwer, die fascistischen Ideen in Gestalt einer einheitlichen Theorie darzustellen. Abgesehen davon, daß der Fascismus noch immer im Werden begriffen ist, legt er selbst keinen besonderen Wert auf eine einheitlich durchgestaltete Theorie. Sein Programm ändert sein Gesicht von Etappe zu Etappe, je nachdem, welchen Schichten er sich zuzuwenden hat. Hier viel mehr noch als sonst muß man, wenn man das innere Wesen erfassen will, die charakteristische Haltung und das letzte Fundament der Einstellung von den bloß auf Werbung eingestellten Gehalten trennen. Dieser Wesenszug scheint für uns in diesem absoluten Intuitionismus und Aktivismus zu liegen, von dem aus auch das Schillernde und bloß Stimmungsmäßige der Theorie verstehbar wird. Es werden in unserer Darstellung bewußt alle institutionellen Ideen übergangen, was Ständestaat, korporative Gliederung usw. betrifft. Die Aufgabe ist, die Haltung zu Theorie und Praxis und das damit entstehende Geschichtsbild zu analysieren. Hierbei greifen wir stets, wo es nötig ist, auch auf die wissenschaft-

Über die verschiedenen Bedeutungen des Geschichtsbegriffes bedürfte es einer besonderen Untersuchung. Es ließe sich gut zeigen, daß die verschiedenen geistig-sozialen Strömungen einen jeweils verschiedenen Geschichtsbegriff haben. Hierüber an dieser Stelle nur folgendes:

Dieser soeben angeführte, in Brodreros Rede klar hervortretende Begriff der Geschichte ist weder mit dem konservativen noch mit dem liberal-demokratischen noch mit dem sozialistischen Begriff der Geschichte vergleichbar. Alle diese sonst sich so hart bekämpfenden Theorien haben doch darin einen gemeinsamen Ausgangspunkt, daß sie von der Voraussetzung ausgehen, daß in der Geschichte bestimmte, irgendwie erforschbare Zusammenhänge bestehen, die sozusagen den Ort eines jeden Geschehens festlegen. Es ist nicht alles zu allen Zeiten möglich[1], bestimmte

---

lichen Vorläufer dieser Haltung: Bergson, Sorel, Pareto zurück. Im Werden des Fascismus sind zwei Etappen ganz deutlich zu unterscheiden, die auch im Ideologischen verfolgbar sind. Die erste, zirka 2 Jahre lang dauernde Etappe, in der der Fascismus bloße Bewegung ist, charakterisiert sich dadurch, daß in dieser Periode die aktivistisch-intuitionistischen Elemente in die seelisch-geistige Haltung eindringen. Das ist auch die Zeit, in der die syndikalistischen Theorien Eingang finden; waren doch die ersten „fasci" syndikalistisch und Mussolini selbst Schüler Sorels. Eine zweite Etappe, die seit November 1921 zu datieren ist, sieht den Fascismus sich stabilisieren und später die dezisive Wendung nach rechts vollziehen. Sie ist die Periode, in der die nationalistischen Ideen in den Vordergrund treten. Wie sich die Theorie in engstem Zusammenhang mit dem Wandel der tragenden Schichten transformiert und insbesondere, welche Wandlungen aufgetreten sind, seitdem sich die „haute finance" und die Großindustrie ihm angeschlossen haben, kann im einzelnen verfolgt werden in dem Buche von *von Beckerath, E.:* Wesen und Werden des fascistischen Staates. Berlin 1927.

[1] Demgegenüber *Mussolini:* „Ich für mein Teil habe nicht allzuviel Vertrauen zu diesen Idealen (gemeint sind die pazifistischen Ideen), doch ich schließe sie nicht aus, denn ich schließe nie etwas aus; alles ist möglich, selbst das Unmögliche und Vernunftwidrigste." (A. a. O. S. 74.)

Erlebnisse, bestimmte Handlungen, bestimmte Denkweisen usw. sind nur an bestimmten Orten und zu bestimmten Zeitperioden möglich, und dieser sich immer verändernde und sich umwälzende Zusammenhang muß erfaßbar sein. Die Rückwendung zur Geschichte, das Studium der Geschichte oder des Sozialkörpers hat einen Sinn, denn das Sich-Orientieren an ihnen kann und muß zum bestimmenden Faktor beim Handeln und bei der politischen Tat werden.

So verschieden auch das sich aus dieser Hinwendung zur Geschichte ergebende Bild bei den Konservativen, Liberalen und Sozialisten gewesen sein mag, so hielten sie doch alle daran fest, daß in der Geschichte ein irgendwie erforschbarer Zusammenhang waltet. Anfangs meinte man den Plan der göttlichen Vorsehung in ihr zu entdecken, später eine höhere Zweckhaftigkeit eines dynamisch-pantheistisch gefaßten Geistes. Dies waren aber nur die metaphysischen Substruktionen zu einer äußerst fruchtbaren Forschungshypothese, die im geschichtlichen Geschehen nicht ein heterogenes Nacheinander, sondern ein kohärentes Zusammenwirken der wichtigsten Faktoren aufdeckte. Man suchte den inneren Aufbau des Geschichtlichen zu verstehen, um daraus einen Maßstab für das eigene Handeln zu gewinnen.

Hatten die Liberalen und Sozialisten stets daran festgehalten, daß dieser Zusammenhang, diese Struktur völlig rationalisierbar sei, und bestand der Unterschied zwischen ihnen hauptsächlich darin, daß jene sich eher an einem geradlinigen Fortschritt, diese an einer dialektischen Bewegung orientierten, so suchten die Konservativen den Werdezusammenhang der geschichtlichen Ganzheit anschaulich morphologisch zu erkennen. Wie wesentlich verschieden auch diese Betrachtungsweisen methodisch und inhaltlich gewesen sein mögen, das Gemeinsame war doch, daß sie alle die politische Tat als eine im historischen Raume sich vollziehende erlebt haben, zu deren Vollzug

es in unserer Zeit gehört, an jenem werdenden Totalzusammenhang sich zu orientieren, in den man hineingestellt ist. Vor der Irrationalität der fascistischen Tat versinkt aber diese irgendwie durch den Menschen erforschbare Geschichtlichkeit, wie sie denn schon bei ihrem syndikalistischen Vorläufer Sorel[1] bis zu einem gewissen Grade verschwunden ist, der den Gedanken der Evolution in verwandtem Sinne geleugnet hat. All das, was die Konservativen, den Liberalismus, den Sozialismus verbindet, ist die Voraussetzung, daß in der Geschichte ein Zusammenhang der Ereignisse und Gestaltungen aufweisbar ist, wodurch alles mehr oder minder einen Stellenwert in der Geschichte hat, weswegen auch nicht alles immer möglich ist. Vom Fascismus aus aber erscheint dann auch jede Geschichtsauffassung als pure Konstruktion, Fiktion, die es zugunsten der die historische Zeitlichkeit durchbrechenden Tat abzubauen gilt[2].

---

[1] Über Mussolinis Verhältnis zu Sorel: *Sorel* hatte Mussolini schon vor 1914 gekannt und er soll bereits 1912 über Mussolini Folgendes gesagt haben:

> „Notre Mussolini n'est pas un socialiste ordinaire. Croyez-moi: vous le verrez peut-être un jour a la tête d'un bataillon sacré saluer de l'épée la bannière italienne. C'est un italien du XVe siècle, un condottiere! On ne le sait pas encore, mais c'est le seul homme énergique capable de redresser les faiblesses du gouvernement."

Zit. nach Gaétan *Pirou*, Georges Sorel (1847—1922), Paris, Marcel Rivière. 1927. S. 53. Cf. die Rezens. v. E. Posse im Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung, Bd. 13, S. 431f.

[2] Vgl. den Aufsatz von *Ziegler, H. O.:* Ideologienlehre, im Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1927, Bd. 57, S. 657ff., der vom Standpunkte Paretos, Sorels usw. den «Mythos der Geschichte» abzubauen versucht. Während hier der Gedanke der Geschichtlichkeit als eines erforschbaren Zusammenhanges negiert wird und die verschiedenen Strömungen in der Gegenwart, die diesen Ahistorismus verfechten, aufgewiesen werden, erscheint derselbe Gedanke bei Mussolini in politisch-rhetorischer Gestalt etwa folgendermaßen: „Doch wir sind keine hysterischen Frauen, die sich fortwährend davor

Daß es sich hier um eine Theorie der Geschichtslosigkeit handelt, daran ändert auch gar nichts die Tatsache, daß in der fascistischen Ideologie insbesondere seit der Rechtswendung die Ideen des „nationalen Krieges“ und die Ideologie des „Römischen Reiches“ sich vorfinden. Abgesehen davon, daß sie von Anfang an als Mythen, d. h. als Fiktionen bewußt erlebt werden, bedeutet geschichtliches Denken und Handeln nicht, irgendwelche vergangenen Gehalte pathetisch zu erleben, sondern sich selbst in einen geschichtlichen Strom hineingestellt zu wissen, in einen Strom, der eine bestimmte, artikulierbare Struktur hat. Diese Artikulierbarkeit macht das eigene Eingreifen erst wirklich verständlich.

Von diesem rein intuitionistischen Zugriff aus löst sich aber auch jedes politische und historische Erkennen, was den Erkenntniswert betrifft, in ein Nichts auf. Denn es läßt sich stets nur sein ideologischer, mythologisierender Charakter aufweisen. Das Denken kann für diesen aktivistischen Intuitionismus nur die Funktion haben, in diesen vergeblichen Theorien deren illusionistischen Charakter aufzuweisen, sie als Selbsttäuschungen zu enthüllen. Das Denken wird hier nur als Wegbereiter zur reinen Tat erlebt. Der Überlegene, der Führer weiß, daß all die politischen und historischen Ansichten nur Mythen sind. Er ist eigentlich frei von ihnen, aber er schätzt sie — und das ist die andere Seite dieser Einsicht —, weil sie enthusiastische Ableitungen sind, die die Gefühle, die irrationalen Residuen im Menschen in Bewegung setzen und allein zu politischer Tat führen[1]. Hier wird in Praxis umgesetzt, was

---

ängstigen, was die Zukunft bringen werde; wir warten nicht auf Verhängnisse und Offenbarungen der Geschichte.“ *Mussolini* a. a. O. S. 129; ferner: „Wir glauben nicht, daß die Geschichte sich wiederholt, daß sie einen vorgeschriebenen Weg geht.“

[1] *Sorel, G.:* Réflexions sur la violence. Paris 1921, chap. IV, 167ff.

Sorel und Pareto[1] in ihrer Mythenlehre und in der Lehre von den Eliten und Vorstoßtruppen zuerst zu Ende gedacht haben.

Es ist leicht verständlich, wenn von diesem intuitionistischen Zugriff her eine tiefe Skepsis gegenüber der Wissenschaft, insbesondere der Geisteswissenschaft, vorherrscht. Hatte der Marxismus der Wissenschaft gegenüber geradezu noch eine gläubige Haltung, eine bis zur Gnosis gesteigerte Wissenschaftsgläubigkeit bewahrt, so bleibt schon bei Pareto als positives Wissen nur eine rein formalistische Sozialmechanik übrig. Die wissenschaftliche Skepsis dieses spätbürgerlich isolierten, nüchternen Beobachters wird hier eingetaucht in die Selbstgläubigkeit einer jungen Bewegung. Was an Skepsis gegenüber dem Wißbaren dort vorhanden war, bleibt erhalten, es wird aber ergänzt durch eine Gläubigkeit an die bloße Aktivität und eigene Vitalität[2]. Wo alles, was der besonderen Geschichtlichkeit angehört, als wissenschaftlich unerfaßbar abgetan wird, dort kann für die wissenschaftliche Erforschung nur noch jene generelle Schicht der Gesetzmäßigkeiten erforscht werden, die in jedem Menschen und zu allen Zeiten sich gleich bleibt. Außer jener sozialen Mechanik kann nur noch die Sozialpsychologie zur Geltung kommen. Ihre Kenntnis ist für die Führer nur als ein rein technisches Wissen von Nutzen: sie müssen wissen, wodurch die Massen zu bewegen sind. Diese dumpfe Tiefenschicht der Seele ist bei allen Menschen gleich, sei es, daß man sich dem heutigen

---

[1] In deutscher Sprache zugänglich in der von *Bousquet* zusammengefaßten Darstellung: Grundriß der Soziologie nach Vilfredo Pareto, Karlsruhe 1926.

[2] Aus einer Rede *Mussolinis:* „Wir haben einen Mythus geschaffen; der Mythus ist ein Glaube, ein edler Enthusiasmus, er braucht keine Realität zu sein (!), er ist ein Antrieb und eine Hoffnung, Glaube und Mut. Unser Mythus ist die Nation, die große Nation, die wir zu einer konkreten Realität machen wollen." (Zit. bei *C. Schmitt*, Parlamentarismus, a. a. O. S. 89.)

Menschen beobachtend zuwende oder dem Menschen des alten Roms oder dem der Renaissance.

Hier verbindet sich nun plötzlich dieser Intuitionismus mit dem ausschließlich generelle Gesetze suchenden Streben des späten Bürgertums, das aus dem Positivismus eines Comte z. B. allmählich alle geschichtsphilosophischen Elemente zugunsten einer generellen Soziologie ausgemerzt hatte. Andererseits kann man die Anfänge dieses Ideologiebegriffes, der in der Lehre von den fruchtbaren Mythen vorherrscht, weitgehend auf den Marxismus zurückführen. Doch ergeben sich dann, wenn man genauer betrachtet, ganz wesentliche Unterschiede.

Für den Marxismus existiert zwar auch der Ideologiebegriff in der Bedeutung von „Lügengewebe“, „Täuschungsgebilde“, „Fiktion“, aber unter diese Kategorie fällt nicht ein jedes Denken, das sich der Erforschung der Geschichtsstruktur zuwendet, sondern nur das diesbezügliche Wissen der gegnerischen Klassen und Schichten. Nicht jegliches Denken, nicht jegliche Ratio wird hier zur Ideologie gestempelt. Nur die einer Verhüllung bedürftigen Schichten, die aus ihrer sozialen Seinslage heraus die wahren Zusammenhänge nicht erkennen wollen und können, verfallen der Zwangsläufigkeit der Täuschungserlebnisse. So erscheint zwar jeglicher Gedanke (auch der wahre) in seiner bloßen Denkbarkeit gebunden an eine bestimmte sozial-historische Seinslage, das Denken ist aber durch diese Seinsrelativierung nicht eines möglichen Wahrheitscharakters überhaupt beraubt. Demgegenüber sind für den intuitionistischen Aktivismus, der in der fascistischen Theorie, wenn auch mit anderen Tendenzen vermischt, immer wieder durchbricht, Erkennbarkeit und Rationalisierbarkeit etwas Unsicheres, Ideen etwas völlig Sekundäres[1]. Eine Dünnschicht der Wißbarkeit für

[1] „Temperamente scheiden Menschen stärker als Ideen.“ *Mussolini* a. a. O. S. 55.

den Politiker liefern nur die Kenntnisse jener sozialen Mechanik oder jener Sozialpsychologie.

Vom Fascismus aus gesehen ist auch der marxistische Gedanke von der Geschichte als eines durch ökonomische und soziale Kräfte getragenen Strukturzusammenhanges letzten Endes nur ein Mythus, und genau so wie die Strukturiertheit des Geschichtsprozesses mit der Zeit zersetzt wird, so steht man auch der Klassenlehre negierend gegenüber. Es gibt kein Proletariat, nur Proletariate[1].

Für diese Denk- und Erlebnisweise ist also charakteristisch, daß die Geschichte sich in Momentsituationen auflöst, wobei zwei Dinge entscheidend sind: einmal der Elan des großen Führers und der der vorstoßenden Gruppen (Eliten), dann die Beherrschung des einzig und allein möglichen Wissens von der Massenseele und die Technik dieser Beherrschung.

Politik als Wissenschaft ist also in einem bestimmten Sinne möglich: in der Funktion, die Wege zum Handeln zu bereinigen.

Dies geschieht in zweifacher Weise: einerseits, indem sie alle jene Idole zerstreut, die die Geschichte als einen bestimmten Prozeß sehen lassen, andererseits aber indem sie die Massenseele insbesondere in ihren Machtinstinkten und deren Funktionieren beachtet und aufmerksam verfolgt. Diese Massenpsyche gehorcht in der Tat nun weitgehend zeitlosen Gesetzen, weil sie als solche am ehesten aus der Geschichte herausgestellt ist, wogegen die Geschichtlichkeit der sozialen Psyche gerade nur dort wahrnehmbar ist, wo der sozial-historisch eingegliederte Mensch erfaßt wird.

Diese Theorie der Politik fußt historisch letzten Endes auf Macchiavelli, bei dem eigentlich die Grundeinsichten schon vorhanden sind. Der Elan des großen Führers ist

[1] Vgl. *von Beckerath, E.:* a. a. O. S. 142. Auch *Mussolini* a. a. O. S. 96.



vorweggenommen in dem Begriff der „virtù". Der alle Idole enthüllende Realismus und das Rekurrieren auf eine Technik, die die tief verachtete Masse seelisch zu meistern versucht, finden sich ebenfalls bei ihm, wenn auch in concreto in manchem verschieden. Schließlich ist die Tendenz zur Auflösung des Geschichtsplanes und die Theorie der direkt eingreifenden Tat bereits dort vorgezeichnet.

Auch das Bürgertum hatte oft in seiner Theorie dieser Lehre von der politischen Technik einen Raum gewährt und sie, wie Stahl es richtig sah, unverbunden neben die naturrechtlichen Ideen, die als Normlehre vorhanden waren, gestellt[1]. Je mehr die bürgerlichen Ideale und das dazugehörige Geschichtsbild durch das Arrivieren zum Teil verwirklicht, zum Teil desillusionistisch zersetzt waren, um so mehr trat diese nüchterne zeitlose Technik als alleiniges politisches Wissen hervor.

In der neuesten Entwicklung verbindet sich diese reine abgelöste Technologie des Politischen immer mehr mit einem Aktivismus und Intuitionismus, der jedwede historische konkrete Erkennbarkeit leugnet, und wird zur Ideologie jener Gruppen, die den unmittelbar explosiven Anprall an die Geschichte einer evolutiv vorbereiteten Umänderung vorziehen. Diese Seelenhaltung wandert also in jeweils verschiedenen Spielarten vom Anarchismus eines Proudhon, Bakunin zum Syndikalismus Sorels und von dort zum Fascismus Mussolinis[2].

Soziologisch gesehen ist dies die Gestalt einer Ideologie putschistischer Gruppen, geführt von Intellektuellenkreisen, die der liberal-bürgerlichen und sozialistischen Führerschicht gegenüber outsiders sind und die jene Konjunkturwellen zum machtmäßigen Vorstoß ausnutzen, die die Transformationsperiode der modernen Gesellschaft stets

[1] Vgl. *Stahl, F. J.:* Die Philosophie des Rechts, Bd. 1, 4. Aufl., 4. Buch, Abschnitt I: Die neuere Politik.

[2] *Schmitt, C.:* „Parlamentarismus", a. a. O. Kap. IV.

von neuem aus sich herausstellt. Diese Transformationsperiode, mag sie zur sozialistischen Wirtschaft oder sonstwie kapitalistisch geregelten Planwirtschaft führen, ist eben dadurch charakterisiert, daß sie zu intermittierenden putschistischen Vorstößen Gelegenheit gibt und im selben Maße, wie sie gesellschaftlich-wirtschaftlich irrationale Residua in sich birgt, auch die explosiv irrationalen Elemente im modernen Bewußtsein anzieht.

Diese soziologische Zurechenbarkeit läßt sich in der soeben dargestellten Ideologie in erster Linie dadurch aufweisen, daß der von hier aus den Geschichtsprozeß erlebende Betrachter sich ausschließlich an jenem irrationalen Spielraum orientiert, von dem anfangs die Rede war. Dadurch, daß er seelisch und sozial an jenem Punkte des Stromes steht, wo allein das Unorganisierte und Unrationalisierte faßbar wird, verdeckt sich für ihn all das, was in der Geschichte Struktur, im Gesellschaftsgefüge schon konsolidierter Aufbau ist.

Man kann geradezu eine soziologische Korrelation aufstellen zwischen einem Denken, das sich an organische oder organisierte Verbände wendet, und einem konstruktiven Sehen der Geschichte. Andererseits besteht eine tiefe Affinität zwischen freischwebenden Agglomerierungen und ahistorischem Intiutionismus. Je mehr organisierte oder organische Verbände einer Auflockerung ausgesetzt sind, um so mehr lockert sich ihr Sinn für das Erfassen des konstruktiven Elements in der Geschichte und verfeinert sich ihre Sensibilität den imponderabilen und freischwebenden Gehalten gegenüber. Je mehr durch den Augenblick geschaffene putschistische Gruppen sich stabilisieren, um so mehr sind sie einer à-la-longue-Sicht der Geschichte und einer konstruktiven Sicht der Gesellschaft gegenüber zugänglich. Als formale Tendenzen und heuristische Hypothesen muß man dies stets im Auge behalten, wenn auch jeweils historische Komplikationen

hinzutreten mögen. Die Geschichte als Augenblickssituationen zu erleben, ist eben einer Klasse oder einem organischen Verbande niemals möglich, sondern nur den in solchen Augenblickssituationen entstehenden und ihnen sich hingebenden Massen. Auch der geschichtslose Augenblick des Aktivismus, den es zu nützen gilt, ist de facto jener aus den großen Zusammenhängen herausgerissene Moment, auf den es putschistische Gruppen abgesehen haben.

Der spezifische Praxis-Begriff dieser Denkweise ist gleichfalls dem eruptiv vorstoßenden Putsche eigen, während gesellschaftlich zusammengehaltene, wenn auch oppositionelle Dauerkräfte die Praxis als eine kontinuierliche Expansion ihrer Intentionen erleben[1].

Der Gegensatz Elan des großen Führers, Eliten auf der einen und blinde Massen auf der anderen Seite, weist die Kennzeichen einer Intellektuellenideologie auf, die mehr zur eigenen, inneren Selbstlegitimierung als zum Werben nach außen hin dienen soll. Sie ist eine Gegenideologie gegen jene Führerschichten, die sich selbst als Organ der kompakten sozialen Gruppenkräfte fühlen. So haben die konservativen Führerschichten sich als Organe des Volkes[2], die Liberalen als Träger des Zeitgeistes, die Sozialisten und Kommunisten als Funktionäre des proletarischen Klassenbewußtseins empfunden.

An dieser Verschiedenheit der Selbstlegitimierung ist es ablesbar, daß die mit dem Gegensatz: großer

---

[1] *Mussolini* selbst spricht sehr anschaulich über jene Wandlung, die sich im arrivierten Putschisten vollzieht. „Es ist unglaublich, wie sich der Freischärler verändert, der zum Beisitzer oder Bürgermeister wird. Er hat ein anderes Gesicht. Er versteht, daß man die Gemeindebilanzen nicht stürmen kann, sondern studieren muß.“ (A. a. O. S. 166.)

[2] In diesem Sinne hatte für den evolutionären Konservatismus zuerst *Savigny* diese Fiktion geschaffen, daß die Juristen als abgehobener Stand die Repräsentanten des Volksgeistes sind. (Vom Beruf unserer Zeit zur Gesetzgebung und Rechtswissenschaft. Freiburg 1892, S. 7.)

Führer – Masse operierenden Gruppen aufstrebende Eliten sind, die noch sozial freischweben und ihren sozialen Ort erst schaffen müssen. Ihnen kommt es nicht primär auf Umsturz, Umformung oder Erhaltung sozialer Strukturen, sondern auf eine Verdrängung der vorhandenen führenden Eliten durch andere an. Es ist kein Zufall, daß die einen die Geschichte als einen Kreislauf der Eliten, die anderen als eine Transformation der geschichtlichen gesellschaftlichen Struktur erleben. Jeder bekommt eben primär das von der gesellschaftlich-historischen Ganzheit zu sehen, auf das er willensmäßig gerichtet ist.

Im Prozeß der Transformation der modernen Gesellschaft gibt es (wie erwähnt) Perioden, in denen die durch das Bürgertum geschaffenen Apparaturen zur Fortführung des Klassenkampfes (z. B. der Parlamentarismus) nicht ausreichen, wo der evolutionäre Weg zeitweise versagt, in denen offene Krisen entstehen, die Klassenschichtung in Verwirrung gerät, das Klassenbewußtsein der kämpfenden Schichten sich verdunkelt, in denen es deshalb leicht zu momentanen Bildungen kommen kann und die Masse entsteht, nachdem der einzelne seine organische oder klassenmäßige Orientierung verloren hat.

In solchen Augenblicken ist die Möglichkeit der Diktatur gegeben. Das fascistische Geschichtsbild und seine intuitionistische Theorie als Wegbereiter zur zugreifenden Tat sind nichts anderes als das zur Gesamtstruktur des Gesellschaftlichen hypostasierte Bild dieser besonderen Situation.

Nach der Ausbalancierung der Krisen tritt die Gewalt und der Druck der realen, kompakten, historischen, sozialen Kräfte wieder in Wirkung. Und wenn sich auch vieles zu stabilisieren vermag, wenn insbesondere die neuen Eliten es verstehen mögen, sich durch richtige Umstellung in den großen Zusammenhang einzuordnen, so siegt doch die Dynamik der treibenden Kräfte. Nicht eine

Sozialstruktur hat sich dann verändert, sondern nur personale Umschichtungen haben sich vollzogen im Rahmen des sich weiterentwickelnden sozialen Geschehens. Schon einmal erlebte die moderne Geschichte (mutatis mutandis) vorbildlich eine solche Diktatur, nämlich die Napoleons. Historisch gesehen bedeutete diese nicht mehr als den Aufstieg bestimmter Eliten, soziologisch siegte die aufkommende bürgerliche Welt, die es verstand, auch diese Kräfte in ihre eigenen Bahnen zu lenken.

Werden also auch diese Aufwallungen und der Ansturm der noch nicht rationalisierten Bestandteile des Bewußtseins in den kompakten sozialen Zusammenhang stets von neuem eingebettet und ist gerade dieser irrationalistische Standort am ungeeignetsten, die großen konstruktiven Linien des Geschichtlichen und Sozialen zu erfassen, so leuchtet in diesen eruptiven Augenblicken doch eine Tiefenschicht des noch von der Historie unerfaßten und vielleicht auch unerfaßbaren Irrationalen immer wieder auf. Das nicht Rationalisierte schließt hier ein Bündnis mit dem nicht Mediatisierten, nicht Historisierten in unserem Bewußtsein und Seelenleben. Und von hier aus ergibt sich ein Blick in jene Sphäre, die zumindest bisher noch völlig ungeschichtlich ist. Es ist dies einmal die Sphäre der ganz dumpfen vitalen Instinkte, die in ihrer ewigen Gleichheit als Untergrund unter jedem historischen Geschehen liegen, die man innerlich, interpretativ zwar niemals erfassen, aber äußerlich durch eine Technik meistern kann. Zu dieser Sphäre des Ungeschichtlichen gehört außer diesem untergeschichtlich Vitalen aber auch jenes Übergeschichtliche, Spirituelle in uns, von dem die Mystiker sprachen, das auch nicht völlig in der Geschichte aufgeht und als etwas Unhistorisches und Sinnfremdes dem Verstehen nicht erfaßbar ist. (Davon ist bei den Fascisten nicht die Rede, aber dennoch ist dies der andre große Gegenspieler des Geschichtlichen.)

Zwischen diesen beiden extremen Polen scheint das sinnhaft Gewordene, Verstehbare, Rationalisierte, Organisierte, Strukturierte, künstlerisch und sonstwie Gestaltete und deshalb Geschichtliche zu liegen. Wer von hier aus den Zusammenhang sieht, bekommt niemals das Unter- und Übergeschichtliche zu sehen. Wer nur von jenen irrationalen Polen aus sich orientiert, für den versinkt völlig das Historisch-Organisierte in seiner Konkretheit.

Was das Problem des Verhältnisses von Theorie und Praxis betrifft, so besteht die große Verlockung dieses fascistisch-aktivistischen Erlebnisses darin, daß die ganze Denksphäre als ein Spiel der Illusionen erscheint. Politisches Denken vermag hier im günstigsten Falle in Gestalt von „Mythen" im Menschen die Tat zu entzünden, nicht aber das Feld der Politik oder die Zukunft wissenschaftlich zu erfassen. Es erscheint vielmehr als ein Wunder, daß der Mensch beim grellen Scheine des Irrationalen von Fall zu Fall dennoch die zur Bewältigung des Alltags nötige Empirie aufbringt. So hatte schon Sorel bemerkt: „Nous savons que ces mythes sociaux n'empêchent d'ailleurs nullement l'homme de savoir tirer profit de toutes les observations qu'il fait au cours de sa vie et ne font point obstacle à ce qu'il remplisse ses occupations normales." Und in der Anmerkung dazu heißt es: „On a souvent fait remarquer que les sectaires anglais ou americains, dont l'exaltation, religieuse était entretenue par les mythes apocalyptiques, n'en étaient pas moins souvent des hommes très pratiques[1]."

Der Mensch handelt hier, obschon er denkt.

Es ist öfter betont worden, daß auch der Leninismus einen fascistischen Einschlag in sich enthält. Aber es wäre hier verfehlt, über das Gemeinsame hinaus die Differenzen nicht zu sehen.

---

[1] *Sorel, G.:* a. a. O. S. 177.

Das Gemeinsame reicht nur so weit, als es sich um den Aktivismus zugreifender Minderheiten handelt. Nur weil der Leninismus ursprünglich die Theorie einer absolut auf die revolutionäre Machtergreifung ausgerichteten Minderheit war, geriet die Lehre von der Bedeutung der führenden Gruppen und deren entscheidendem Elan in den Vordergrund. Aber niemals verflüchtigte sich diese Lehre zu einem völligen Irrationalismus. In demselben Maße, in dem die bolschewistische Gruppe nur eine aktive Minderheit innerhalb der immer rationaler werdenden Klassenbewegung des Proletariats war, wurde ihre aktivistische intuitionistische Theorie stets unterstützt von der Lehre einer rationalen Erkennbarkeit des Geschichtsprozesses.

Der Fascismus verdankt z. T. (außer dem erwähnten Intuitionismus) seine Theorie der Geschichtslosigkeit dem Weltgefühl des emporgekommenen Bürgertums. Eine hochgekommene Klasse hat stets die Tendenz, in ihrem Weltbilde den Geschichtsprozeß in Einzelereignisse aufgehen zu lassen. Das geschichtliche Geschehen erscheint als ein Prozeß nur so lange, als die beobachtende Klasse von diesem noch etwas zu erwarten hat. Nur aus diesen Erwartungen entstehen „Utopien" einerseits und „Prozeß"-Konzeptionen andererseits. Das Emporkommen zerschlägt aber das utopische Element und drängt immer mehr die à-la-longue-Aspekte in den Hintergrund, um die geistig-seelischen Kräfte den unmittelbaren Aufgaben der Verwirklichung zuwenden zu können. Daraus folgt aber, daß strukturell an Stelle eines Gesamtbildes, das früher an Tendenzen und Totalstrukturen orientiert war, ein Weltbild tritt, das nur Unmittelbarkeiten, eine Reihe von Faktizitäten kennt: die Lehre vom Prozeß, von der strukturellen Durchleuchtbarkeit der Geschichte wird nunmehr zum bloßen „Mythus".

Der Fascismus selbst kann nun getrost die diesen Geschichtsprozeß und jedweden Geschichtsplan leugnende

Tendenz des Bürgertums ohne weiteres übernehmen, da er ja selbst Exponent bürgerlicher Gruppen ist. Er will dementsprechend nicht eine andere Welt und Sozialordnung an Stelle der vorhandenen setzen, sondern innerhalb der vorhandenen Klassenordnung eine herrschende Schicht durch eine andere ersetzen[1].

Seine Chancen wie sein Geschichtsbild beruhen, wie erwähnt, in jenen Etappen, in denen Krisen die kapitalistisch-bürgerliche Ordnung so weit auflockern, daß die evolutionären Methoden des gesellschaftlichen Kampfes nicht mehr ausreichen. Hier hat in der Tat derjenige die unmittelbare Chance, der den Augenblick mit dem nötigen Elan zu nützen versteht, indem er aktive Minderheiten zum Vorstoß bewegt und auf diese Weise die Macht ergreift.

Es ist bis jetzt der Versuch gemacht worden, in experimentierender Weise aufzuzeigen, wie ein und dasselbe Problem, das des Verhältnisses von Theorie und Praxis, sich je nach den verschiedenen politischen Standorten anders gestaltet. Was aber für diese prinzipiellste Frage einer jeden wissenschaftlichen Politik gilt, gilt auch für alle übrigen Einzelprobleme. Man könnte überall aufweisen, wie nicht nur die letzten Stellungnahmen, Wertungen, Inhalte, sondern auch die Problemstellungen, die Art und Weise der Betrachtung und sogar die Kategorien, in die man Erfahrung einfängt, sammelt und ordnet, je nach dem Standort verschieden sind.

Hat man einmal in diesem Sinne die ganze Schwierigkeit dieser Wissenschaft durchdacht und hat der bisherige Verlauf des politischen Ringens mit Eindeutigkeit gezeigt, daß

---

[1] Zu *Mussolinis* Stellung zum Kapitalismus: „... die wirkliche Geschichte vom Kapitalismus beginnt erst jetzt, denn Kapitalismus ist nicht nur ein System der Unterdrückung, sondern er stellt vielmehr eine Auswahl vom Wertvollsten dar, eine Gleichstellung der Tüchtigsten, einen stärker entwickelten Sinn für individuelle Verantwortlichkeit." A. a. O. S. 96.

in diesem Gebiet Entscheidung und Sicht wesensmäßig zusammenhängen, dann könnte man mit einem gewissen Recht zu der Folgerung gelangen, daß Politik als Wissenschaft nicht möglich sei.

Aber gerade hier, wo die Schwierigkeiten auf ihre Spitze getrieben erscheinen, erfolgt die Umkehr.

Von hier aus lichten sich nämlich von neuem die Möglichkeiten, und es gibt auf dieser Stufe der Problemstellung zwei Wege, die man einschlagen kann. Einmal nämlich kann man sagen: Aus der Tatsache, daß es in der Politik nur ein standortsgebundenes Wissen gibt, daß die Parteiungen für die Politik ein strukturell unaufhebbares Moment sind, folgt, daß Politik nur parteilich gebunden erforscht und nur in Parteischulen gelehrt werden kann. Ich glaube in der Tat, daß dies der eine Weg ist, den die nächste Entwicklung einschlagen wird.

Es hat sich aber gezeigt und wird sich noch immer mehr zeigen, daß bei der gegenwärtigen Kompliziertheit der Zusammenhänge die älteren Formen der Bildung politischen Nachwuchses, denen weitgehend der gelegentliche Charakter anhaftet, nicht ausreichen können, um jenes Wissen zu bieten, das für den gegenwärtigen Politiker unerläßlich ist. So werden sich die einzelnen Parteien dazu entschließen, immer konsequenter ihre Parteischulen auszubauen. Es werden hier nicht nur jene Realkenntnisse geboten werden, die den werdenden Politiker in die Lage versetzen, über konkrete Aufgaben ein sachliches Urteil zu bilden, sondern es werden auch jene Stellungnahmen gelehrt werden, durch die man vom entsprechenden Standorte aus den Stoff formt und politisch durchdringt.

Jede politische Stellungnahme bedeutet aber zugleich viel mehr als ein bloßes Ja- oder Neinsagen zu eindeutig erkennbaren Tatbeständen. Sie bedeutet zugleich eine jeweils in sich gerundete Weltanschauung. Und wie sehr es dem Politiker auf diese ankommt, zeigt das Bestreben

aller Parteien, die Massen nicht nur parteilich, sondern auch weltanschaulich zu einer Denkweise heranzubilden. Politische Stellungnahme zu übertragen, bedeutet eine bestimmte Einstellung zur Welt zu tradieren, mit der dann sämtliche Teile des Lebens durchdrungen werden sollen. Politische Willensbildung bedeutet ferner heute, die Geschichte in einer bestimmten Weise zu sehen, von einer bestimmten Ebene aus Ereignisse zu erfassen, in einer bestimmten Weise philosophische Orientierung zu suchen.

Diese Spaltung der Denkweise und des Weltbildes in mehrere Richtungen, dieses Sich-Differenzieren und -Polarisieren auf politische Standorte hin, vollzog sich seit dem Anfang des XIX. Jahrhunderts mit immer mehr steigernder Intensität. Die Bildung von Parteischulen wird dieses Phänomen nur noch steigern und einem konsequenten Ende zuführen.

Aber der Weg über Parteiwissenschaft und Parteischule ist nur der eine, der sich mit einer bestimmten Notwendigkeit aus der gegenwärtigen Konstellation ergibt. Ihn werden jene einschlagen, denen es infolge ihrer extremen Stellung im sozialen und politischen Raume darauf ankommen muß, an den Spaltungen festzuhalten, das Antagonistische zu verabsolutieren und das Problem der Ganzheit zu verdrängen.

Aus der gegenwärtigen Situation ergibt sich aber noch eine andere Möglichkeit. Sie beruht sozusagen auf der Kehrseite der bisher geschilderten wesensmäßigen Parteilichkeit politischer Orientierung und dazugehöriger Weltbilder. Diese mindestens ebenso wichtige Strukturtatsache besteht aber in folgendem:

Nicht nur die notwendige Parteilichkeit eines jeden politischen Wissens ist heute erkennbar, sondern auch seine jeweilige Partikularität. Diese Partikularität, dieses Teil-Sein besagt aber, daß gerade heute, wo unwiderlegbar die parteiliche Gebundenheit politisch-weltanschaulichen

Wissens durchsichtig wird, zugleich mit derselben Evidenz zu erkennen ist, daß in ihm stets ein Ganzes wird und daß die parteilichen Aspekte jeweils sich ergänzende Teileinsichten in dieses Ganze sind.

Gerade weil wir heute in der Lage sind, immer klarer zu sehen, daß die einander gegenüberstehenden Aspekte und Theorien ihrer Zahl nach nicht unendlich und deshalb nicht willkürlich sind, sondern sich vielmehr ergänzen, wird Politik als Wissenschaft erst wirklich möglich.

Durch die gegenwärtige Struktursituation wird Politik nicht nur als Parteiwissen, sondern auch als ein Wissen vom Ganzen möglich. Politische Soziologie als Wissen vom Werden des gesamten politischen Feldes tritt in das Stadium ihrer Verwirklichung.

Neben der Parteischule erscheint die Forderung nach einer Anstalt, in der eben dieses Ganze erforscht werden soll. Bevor auf die Möglichkeit und Struktur einer solchen Forschung eingegangen wird, muß zunächst die These von der gegenseitigen Ergänzungsbedürftigkeit der Teilaspekte noch erhärtet werden. Man erinnere sich des Beispiels, an dem hauptsächlich die Parteilichkeit jeder Problemstellung evident wurde.

Wir fanden, daß die verschiedenen Parteiungen stets nur bestimmten Bestandteilen und Gebieten der historisch-politischen Wirklichkeit gegenüber hellsichtig wurden. Der Bureaukrat beschränkte sein Blickfeld auf den stabilisierten Teil des Staatslebens, der historische Konservatismus faßte jene Gebiete ins Auge, in denen stillwirkende Kräfte des Volksgeistes am Werke sind, in denen wie im Gebiete der Sitte und der Gebräuche, im religiösen und kulturellen Zusammenleben nicht organisatorische, sondern organische Kräfte das Wesentliche ausrichten, und er sah auch, daß eine bestimmte Sphäre des Politischen noch in diesem Elemente des Werdens sich abspielt. Bestand auch seine Einseitigkeit darin, die Bedeutung dieser Bewußt-

seinsschicht und die dieser Schicht entsprechenden sozialen Kräfte im historischen Geschehen zu übertreiben und zum alleinigen Faktor zu machen, so wurde doch hier etwas sichtbar gemacht, was von anderswoher nicht hätte erfaßt werden können. Dasselbe gilt aber auch von den übrigen Aspekten. Das bürgerlich-demokratische Denken schuf und entdeckte zugleich eine Möglichkeit rationalisierter Formen zur Austragung macht- und willensmäßiger Kämpfe im sozialen Raume, die ihre Wirklichkeit und Funktion im modernen Leben bewahren werden, solange evolutionäre Methoden des Klassenkampfes überhaupt möglich sind.

Die Schaffung dieser Plattform war eine historische und bleibende Leistung des Bürgertums, und man kann die Bedeutung dieser Leistung auch dann würdigen, wenn die Einseitigkeiten des damit verbundenen Intellektualismus rücksichtslos aufgedeckt worden sind. Das bürgerliche Bewußtsein hatte ein sozial-vitales Interesse daran, durch diesen Intellektualismus vor sich selbst die Grenzen seiner eigenen Rationalisierung zu verdecken und so zu tun, als ob durch Diskussion reale Auseinandersetzungen restlos auszutragen wären. Es bemerkte aber nicht, daß in enger Verknüpfung damit im Gebiete des Politischen ein neuartiges Denken auftrat, wo man Theorie von Praxis, Denken vom Wollen wesensmäßig nicht trennen kann.

Nirgends läßt sich der gegenseitige Ergänzungscharakter der sozial und politisch gebundenen Partikularerkenntnisse klarer aufweisen als hier. Denn hier kommt es wieder zum Vorschein, wie das sozialistische Denken gerade da einsetzte, wo das bürgerlich-demokratische seine Grenze hatte, und wie es von neuem gerade jenen Phänomenen gegenüber hellsichtig wurde, die das vorangehende Denken aus einer vitalen Gebundenheit heraus im Dunkeln ließ.

Daß der politische Spielraum nicht in parlamentarischen Gebilden und deren Diskussionen erschöpft ist, daß diese vielmehr in ihrer jeweiligen Konkretheit Epiphänomene

ökonomischen und sozialen Strukturlagen gegenüber sind, die man weitgehend mit einer neuartigen Denkmethode erkennen kann, sind Entdeckungen des Marxismus, die von einer höheren Warte aus gesehen Erweiterungen des Gesichtsfeldes und immer klarere Bestimmungen des eigentlich politischen Spielraumes sind. Mit dieser Einsicht hängt der Struktur nach die Entdeckung des Ideologiephänomens zusammen. Es ist dies der erste Versuch, einer „reinen Theorie“ gegenüber das Phänomen des „seinsgebundenen Denkens“ — wenn auch sehr einseitig — zu fixieren.

Und schließlich, um auf den zuletzt behandelten Gegenspieler zurückzukommen: Hatte der Marxismus allzu scharf den rein strukturellen Untergrund im politischen und historischen Gebiet gesehen und überbetont, so wendet sich der Blickpunkt fascistischen Welterlebens und Denkens auf das Unstrukturierte im Leben, auf jene noch immer vorhandenen und bedeutungsvoll werdenden „Augenblicke“ der Krisensituationen, wo die Klassenkräfte gleichsam aufgelockert und in Verwirrung geraten sind, wo die Handlungen der Menschen als momentaner Massenwesen bedeutungsvoll werden und alles auf die den Augenblick beherrschenden Vorstoßtruppen und deren Führer ankommt. Aber auch hier ist es eine Überbetonung und Hypostasierung einer Teilphase im Geschichtlichen, wenn diese (ziemlich häufig aufleuchtenden) Möglichkeiten zum ausschließlichen Charakter des Geschichtlichen gestempelt werden.

Das Auseinandergehen der Theorien im Politischen beruht also hierbei im wesentlichen darauf, daß die einzelnen im sozialen Strome entstehenden Beobachtungswarten (Standorte) von einem jeweils verschiedenen Punkte des Stromes aus den Strom selbst erkennbar machen. Hiermit werden jeweils verschiedene sozial-vitale Instinkte zur Geltung gebracht und dementsprechend jeweils verschiedene

Sphären im Ganzheitszusammenhange beleuchtet und mit einer stets charakteristischen Ausschließlichkeit ins Auge gefaßt.

Alle politischen Aspekte sind nur Teilaspekte, weil die historische Totalität stets zu umfassend ist, als daß die einzelnen aus ihr entstehenden Beobachtungswarten je den Überblick über das Ganze erschlössen. Aber gerade deshalb, weil alle diese Beobachtungsaspekte in demselben Strome des Geschichtlichen und Sozialen aufkommen, weil also ihre Partikularität im Elemente einer werdenden Ganzheit sich konstituiert, ist die Möglichkeit ihrer Gegenüberstellung gegeben und ihre Zusammenschau eine stets von neuem gestellte und zu vollziehende Aufgabe.

Diese stets zu erneuernde Zusammenschau der jeweils vorhandenen partikularen Einsichten ist um so eher möglich, als die synthetischen Versuche genau so ihre Tradition haben, wie das rein auf Parteilichkeit fundierte Wissen. Hatte doch bereits Hegel, am Ende einer relativ geschlossenen Epoche stehend, es versucht, die sich bis dahin getrennt entwickelnden Tendenzen in sich zu verarbeiten! Wenn sich auch diese Synthesen stets immer wieder als standortsgebundene Synthesen erweisen und im Laufe der Entwicklung wieder auseinanderfallen (um z. B. einen Links- und Rechtshegelianismus zu erzeugen), so besagt das nur, daß sie keine absoluten, sondern relative Synthesen waren und als solche in eine Richtung wiesen, die eigentlich die wesentlichste Verheißung in sich trägt.

Eine absolute, zeitlose Synthese zu fordern, würde unsererseits ein Zurückfallen in das statische Weltbild des Intellektualismus bedeuten. In einem Gebiet, in dem alles im Werden begriffen ist, kann auch die adäquate Synthese nur eine dynamische, nur eine von Zeit zu Zeit neu vorzunehmende sein. Aber als solche wird sie stets eine der wichtigsten Aufgaben, die man sich überhaupt stellen kann,

zu leisten haben: die in der Zeit überhaupt erreichbare umfassendste Sicht vom Ganzen zu bieten.

Auch werden die synthetischen Versuche nicht ohne Zusammenhang miteinander aufkommen, denn die eine Synthese bereitet die andere vor, indem sie stets die Kräfte und Aspekte ihrer Zeit zusammenfaßt. Ein bestimmtes Fortschreiten im Sinne eines utopischen Abschlusses auf eine absolute Synthese hin wird insofern sich in ihnen vorbereiten, als sie stets von einer immer weiteren Denkbasis aus die Zusammenschau versuchen, wobei die späteren die früheren irgendwie in sich aufgehoben enthalten.

Zwei Schwierigkeiten ergeben sich allenfalls auch für die relative Synthese auf jener Stufe der Überlegungen, die jetzt erreicht ist.

Zunächst die Schwierigkeit, daß wir uns bereits die Partikularität eines Standpunktes nicht mehr als eine bloß quantitative vorstellen dürfen. Würde die Gespaltenheit der politischen, weltanschaulichen Einsichten nur darin bestehen, daß sie jeweils eine andere Seite, ein anderes Stück, andere Inhalte im geschichtlichen Geschehen beleuchten, so wäre eine summative Synthese ohne weiteres möglich: man müßte eben die Teilwahrheiten addieren und auf diese Weise zu einer Ganzheit zusammenfügen.

Diese einfache Konzeption einer Synthese ist aber nicht mehr denkbar, wenn man gesehen hat, daß die Standortsgebundenheit parteilicher Einsichten nicht nur auf inhaltliche Elemente sich gründet, sondern sich schon in einer Spaltung der Aspekte, der Problemstellungen bekundet und nicht zuletzt auf einem Auseinandergehen der Denkkategorien und Ordnungsprinzipien beruht. Die Frage ist die: Können auch Denkstile (darunter ist diese soeben charakterisierte Verschiedenheit der Denkweisen zu verstehen) sich verbinden, Synthesen eingehen? Auch hier beweist der geschichtliche Verlauf die Möglichkeit einer solchen Verbindung. Jede konkrete, soziologisch-stil-

geschichtliche Analyse des Denkens zeigt, daß Denkstile sich ununterbrochen mischen und gegenseitig durchdringen.

Und zwar vollziehen sich Stilsynthesen im Denken nicht nur bei den par-excellence-Synthetikern, die mehr oder minder bewußt die ganze Zeit im Gedanken erfassen wollen (wie etwa Hegel), sondern auch bei den übrigen Standorten, die mindestens die auf ihrer Seite sich herausbildenden Spannungen zusammenzufassen bestrebt sind. So hatte Stahl im Konservatismus versucht, alle bis dahin den Konservatismus formierenden Denktendenzen — so etwa den Historismus mit den theistischen Grundlagen — zu verknüpfen, oder Marx, das liberal-bürgerliche, generelle Gesetze suchende Denken mit dem Historismus Hegelscher Spielart zu verbinden, der selbst konservativen Impulsen entsprang. Es ist also deutlich, daß nicht nur die Denkinhalte, sondern auch die Denkbasis fähig ist, synthetische Verbindungen einzugehen. Diese Synthese der bislang getrennt sich entwickelnden Denkstile scheint um so nötiger zu sein, als das Denken stets seine kategorial-formale Fassungskraft zu erweitern bestrebt sein muß, wenn es der anschwellenden und immer dichter werdenden Problematik Herr werden will. Bilden also bereits die einzelnen parteilich eng gebundenen Standorte synthetische Denkmethoden aus, so tun dies um so mehr jene Standorte, die von Anfang an den Impuls haben, die jeweilig mögliche Totalität in sich zu Worte kommen zu lassen.

Die zweite Schwierigkeit, die auf der erreichten Stufe der Problemstellung sich ergibt, ist die: Wie soll man sich den sozialen und politischen Träger der jeweiligen Synthese vorstellen? Welches politische Wollen wird die Synthese als Aufgabe übernehmen, wer kann sie im sozialen Raume erstreben?

Gerade so wie man vorhin in einen statisch denkenden Intellektualismus zurückgefallen wäre, wenn man statt

einer dynamisch-relativen Synthese es auf einmal auf eine überzeitlich-absolute abgesehen hätte, droht hier die Gefahr, daß man den bisher stets betonten Voluntarismus des politischen Denkens aus dem Auge verliert und die jeweilige Synthese einem angeblich übergesellschaftlichen Subjekt überläßt. Ist das politische Denken einmal durch und durch standortsgebunden, so muß dieser Wille zur jeweiligen Totalsynthese auch von bestimmten sozialen Kräften getragen sein.

Und in der Tat, sieht man sich in der Geschichte des politischen Denkens um, so bemerkt man, daß der Wille zur jeweiligen Synthese stets von sozial eindeutig bestimmbaren Schichten getragen wird, und zwar von jenen mittleren Klassen, die sich von unten und oben bedroht fühlen und sozial instinktiv von vornherein eine Vermittlung zwischen den Extremen suchen. Aber auch diese Vermittlung hat von Anfang an eine doppelte Gestalt: eine statische und eine dynamische. Welcher von beiden man zugänglicher sein wird, hängt weitgehend von der sozialen Lagerung der ihnen zurechenbaren Träger ab.

Die statische Form der Vermittlung hatte zuerst das emporgekommene Bürgertum — und zwar zur Zeit des französischen Bürgerkönigtums — gesucht und diese im Prinzip als „juste milieu" formuliert. Dieses Schlagwort ist aber eher die Karikatur einer wahren Synthese als eine Lösung derselben, die eben nur eine dynamische sein kann. Eben deshalb läßt sich gerade hier am besten zeigen, wie die Lösung nicht sein darf.

Wahre Synthese bedeutet nicht die quantitative Mitte zwischen den gerade vorhandenen Forderungen im sozialen Raume. Das wäre eine Lösung, die nur dazu dienen könnte, einen sozialen Status zugunsten jener zu stabilisieren, die eben emporgekommen sind, die ihre soziale Beute weder von „rechts" noch von „links" bedroht wissen wollen. Es muß dabei im Gegenteil um eine politische Haltung

gehen, die eine progressive Weiterbildung der Geschichte in der Weise fördert, daß in ihr möglichst viel von den akkumulierten Kulturgütern und sozialen Energien erhalten bleibt; zugleich muß sich aber der neue Status in voller Breite und um so organischer durchsetzen und seine umbildende Kraft zur Geltung bringen können.

Diese Haltung erfordert ein eigentümliches Wachsein dem historischen Jetzt gegenüber. Das räumliche „hic" und das zeitliche „nunc" im historischen und sozialen Sinne müssen stets gegenwärtig sein, und man muß von Fall zu Fall wissen, was nicht mehr nötig und was noch nicht möglich ist.

Eine solche stets experimentierende, eine soziale Sensibilität in sich entwickelnde, auf die Dynamik und Ganzheit ausgerichtete Haltung wird aber nicht eine in der Mitte gelagerte Klasse, sondern nur eine relativ klassenlose, nicht allzu fest gelagerte Schicht im sozialen Raume aufbringen. Betrachtet man daraufhin die Geschichte, so wird man auch hier eine ziemlich prägnante Einsicht erhalten.

Jene nicht eindeutig festgelegte, relativ klassenlose Schicht ist (in Alfred Webers Terminologie gesprochen) die sozial freischwebende Intelligenz. Es ist nun unmöglich, in diesem Zusammenhange das schwierige soziologische Problem der Intelligenz auch nur einigermaßen zu umreißen. Ohne aber gewisse Momente zu berühren, die diesem Probleme zugehören, läßt sich die hier prinzipiell gestellte Problematik nicht darstellen und lösen. Eine nur an Klassen orientierte Soziologie wird gerade dieses Phänomen niemals ganz adäquat erfassen können. Sie wird darnach trachten, die Intelligenz selbst als Klasse oder mindestens als Anhängsel einer Klasse zu erfassen. Damit wird sie bestimmte Determinanten und Komponenten dieser schwebenden sozialen Ganzheit richtig charakterisieren, nicht aber diese Ganzheit in ihrer besonderen Eigenart. Sicher ist unsere Intelligenz zum erheblichen Teil Rentnerintelligenz, die vom industriellen

Leihkapital lebt. Aber genau so gehören dazu breite Beamtenschichten und die Fülle der sogenannten freien Berufe. Untersucht man diese alle einzeln auf ihre soziale Basis hin, so ergibt sich bei weitem nicht jene Eindeutigkeit der Zurechnung, wie dies bei den am ökonomischen Prozeß unmittelbar beteiligten Schichten der Fall ist.

Bereichert man diese nur an einem bestimmten Zeitpunkte orientierte soziologische Analyse aber noch um eine historische, so wird das dadurch gewonnene Strukturbild nur noch uneinheitlicher: Verschiebungen im historischen und sozialen Raume berühren diese Gruppen günstig, jene ungünstig, so daß man von einem klassenmäßig homogenen Determiniertsein nicht sprechen kann. Vom Klassenstandpunkt aus viel zu mehrdeutig, um als Einheit aufgefaßt werden zu können, gibt es doch ein vereinheitlichendes soziologisches Band zwischen den Intellektuellengruppen: eben die Bildung, die sie auf einer ganz neuartigen Weise verbindet. Das Teilhaben am gemeinsamen Bildungsgut unterdrückt der Tendenz nach immer mehr die geburtsmäßig-ständischen, beruflichen, besitzmäßigen Differenzen und verbindet die einzelnen Gebildeten gerade im Zeichen dieser Bildung.

Völlig aufgehoben werden die ständischen und klassenmäßigen Bindungen des einzelnen dadurch nicht, aber gerade das ist das Eigenartige dieser neuen Basis, daß sie die Vielstimmigkeit der Determinanten in ihrer Polyphonie bewahrt, indem sie ein homogenes Medium schafft, in dem sich diese widerstreitenden Kräfte messen können. So ist die moderne Bildung von Anfang an lebendiger Widerstreit, verkleinertes Abbild der im sozialen Raum sich bekämpfenden Wollungen und Tendenzen. Dementsprechend ist der Gebildete, was seinen geistigen Horizont betrifft, mehrfach determiniert. Das erworbene Bildungsgut führt ihm polare Tendenzen der sozialen Wirklichkeit entgegen, während der nicht durch die Vermittlung der Bildung mit dem Ganzen verbundene, sondern unmittelbar am sozialen

Produktionsprozeß Beteiligte tendenziell nur die Weltanschauung bestimmter Lebenskreise in sich aufnimmt und ausschließlich aus der Determination seiner bestimmten Lagerung heraus handelt.

Man kann es eben als eine der eindrücklichsten Tatsachen des modernen Lebens festhalten, daß in ihm das Geistige nicht (wie in den meisten vorangehenden Kulturen) von einem sozial streng gebundenen Stande (von der Priesterkaste etwa) getragen wird, sondern von einer sozial weitgehend freischwebenden Schicht, die der Tendenz nach sich aus einer stets sich erweiternden sozialen Basis erneuert. Diese soziologische Tatsache bestimmt im wesentlichen die Eigenart moderner Geistigkeit, die hierdurch nicht hieratisch gebunden, abgerundet und geformt, sondern dynamisch, elastisch, stets in Umwälzung begriffen und mit Problemen belastet ist.

Schon der Humanismus wurde weitgehend von einer solchen sozial sich mehr oder minder emanzipierenden Schicht getragen. Und wo der Adel Kulturträger wurde, durchbrach er in vielem die Gebundenheit ständischer Mentalität. Eine sozial sich ganz und gar abhebende Bildungsebene konstituierte sich aber erst zur Zeit des aufkommenden Bürgertums.

Das moderne Bürgertum hatte von Anfang an eine zweifache soziale Wurzel: es bildete sich einerseits aus den Trägern des Kapitals und andererseits aus Individuen, deren einziges Kapital ihre Bildung war. Man sprach daher von der Klasse des Besitzes und der Bildung, wobei sich die Bildungsschicht nicht ohne weiteres mit dem Besitz ideologisch in Deckung befand[1].

---

[1] Vgl. die Studie: *Brüggemann, Fr.:* Der Kampf um die bürgerliche Welt- und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts. Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle 1925. 3. Jahrg. S. 94ff. Hier ist diese stets immer wieder aufflackernde „überbürgerliche" Komponente in der bürgerlichen Literatenschicht gut herausgearbeitet.



Es entsteht also mitten in der immer intensiver klassenmäßig sich spaltenden Welt eine Schicht, die durch eine bloß an Klassen orientierte Soziologie sehr schwer bzw. gar nicht zu erfassen ist, die aber dennoch in ihrer spezifischen sozialen Lagerung sehr wohl charakterisiert werden kann. Sie bildet eine Mitte, aber keine klassenmäßige Mitte. Nicht als ob sie gleichsam im luftleeren Raume über diesen Klassen schweben würde, ganz im Gegenteil vereinigt sie in sich alle jene Impulse, die den sozialen Raum durchdringen. Aus je mehr Klassen und Schichten sich die einzelnen Gruppen der Intelligenzschicht rekrutieren, um so vielgestaltiger und polarer wird in ihren Tendenzen die Bildungsebene, die sie verbindet. Der einzelne nimmt dann mehr oder minder an der Gesamtheit der sich bekämpfenden Tendenzen teil.

Während der am Produktionsprozeß direkt Beteiligte, der an Klassen oder an eine besondere Lebensweise gebunden ist, unmittelbar und allein von der spezifischen sozialen Seinslage aus determiniert wird, wird der Intellektuelle stets außer seiner spezifischen Klassenaffinität auch durch dieses alle Polaritäten in sich enthaltende geistige Medium bestimmt sein.

Aus dieser gesellschaftlichen Situation strahlte stets eine potentielle Energie, die die bedeutenderen Repräsentanten dieser Schicht immer wieder in die Lage versetzte, jene soziale Sensibilität aufzubringen, die allein dazu befähigt, sich in die dynamisch sich bekämpfenden Kräfte einzufühlen; alles wurde hierbei immer wieder auf die neue Weltlage hin in Frage gestellt. Aber auch gerade durch das kulturelle Band erfolgte eine solche Verflechtung mit der Ganzheit, sodaß die Tendenz zur dynamischen Synthese, trotz aller zeitweiligen Verhüllungen, von denen noch zu sprechen sein wird, stets von neuem durchbrach.

Man hatte bisher meistens nur die negative Seite dieses Freischwebens der Intellektuellen, das Wankende ihrer

sozialen Basis und das vorwiegend Deliberative der Mentalität, mit Vorliebe hervorgehoben und überbetont. Es waren besonders die politischen Extreme, denen es hauptsächlich auf scharf konturierte Entscheidungen ankam, die diese Haltung dann „charakterlos“ nannten. Es bleibt aber zu fragen, ob denn in der politischen Sphäre die Entscheidung für die dynamische Vermittlung nicht genau so eine Entscheidung ist wie das rücksichtslose Vertreten der Prinzipien von gestern oder die einseitige Betonung des kommenden Tages.

Zunächst ergeben sich aus dieser Mittellage zwei Wege, die diese freischwebende Intelligenz in der Tat eingeschlagen hat: einmal der weitgehend aus freier Wahl erfolgende Anschluß an die verschiedensten sich jeweils bekämpfenden Klassen, und ferner das Sich-Besinnen auf die eigenen Wurzeln, das Suchen der eigenen Mission, prädestinierter Anwalt der geistigen Interessen des Ganzen zu sein.

Was den ersten Weg betrifft, so findet man in der Tat im Laufe der Geschichte die Vertreter dieser relativ freischwebenden Schicht beinahe in allen Lagern. Sie lieferte stets die Theoretiker für die konservativen Gruppen, die infolge ihrer Bodenständigkeit nur sehr schwer zur reflexiv-theoretischen Haltung zu bringen waren. Sie lieferte aber auch Theoretiker für das Proletariat, das infolge seiner sozialen Lage die Vorbedingungen für das Erreichen der im modernen politischen Kampfe nötigen Bildung nicht besaß. Von dem Zusammengehen mit dem liberalen Bürgertum ist bereits gesprochen worden.

Dieses Sichanschließen-Können an klassenmäßig ihnen fremde Gruppen war möglich, weil sie sich in alle Positionen einfühlen konnten und weil für sie, und nur für sie, die Wahlmöglichkeit bestand, während klassenmäßig eindeutig bestimmte Individuen nur in Ausnahmefällen über ihre soziale Bindung hinaus zu handeln imstande sind. Diese

aus eigener Wahl entstehende Entscheidung verband sie zwar im politischen Kampfe mit der gewählten Klasse, ließ sie aber stets von seiten der verwurzelten Individuen derselben Klasse auf ein bestimmtes Mißtrauen stoßen. Dieses Mißtrauen ist aber nur ein Symptom für den soziologischen Tatbestand, daß das Aufgehenwollen der Intellektuellen in einer ihnen fremden Klasse seine Grenze findet an ihrer geistigen und ständischen Bedingtheit. Diese ist soziologisch so gewaltig, daß sie sogar dem Proletarier, sofern er sich zum Intellektuellen emporarbeitet, einen ständischen Einschlag beibringt. Es kann nicht unsere Aufgabe sein, die volle Kasuistik der Wege der intellektuellen Seele, die diese einschlägt, wenn sie dem erwähnten Mißtrauen begegnet, hier zu beschreiben. Es sei nur darauf hingewiesen, daß der Fanatismus der radikal werdenden Intellektuellen von hier aus zu verstehen ist. Es dokumentiert sich in ihm eine geistige Kompensation des Mangels sozial-vitaler Bindung und die Notwendigkeit, das eigene und das fremde Mißtrauen zu überwinden.

Man mag diesen Weg der einzelnen Intellektuellen und ihr stetes Schwanken verurteilen, für uns gilt es aber, diese Haltung aus der soziologischen Eigenart ihrer Strukturlage zu verstehen. Soziales Vergehen und soziale Sünde sind nichts anderes als negative Auswertung einer Lagerung. Statt den Punkt zu erspähen, der die eigene Mission begründet, gibt man sich ohne weiteres der Verführung hin, die diese Lagerung enthält. Es wäre nichts unrichtiger, als den Wert einer sozialen Lagerung nur auf Grund des erfolgten Abfalles zu beurteilen und nicht zu sehen, daß die häufig erfahrbare „Gesinnungslosigkeit" der Intelligenz nur die Kehrseite der Tatsache ist, daß nur sie wirklich Gesinnung haben könnte. Historisch gesehen experimentiert eben auch in den Verfehlungen die Geschichte, die den Geist in unserer Gesellschaft zu einer Heimatlosigkeit verurteilt hat. Diese stets sich wiederholenden Anschluß-

bestrebungen, aber auch das stete Abgestoßenwerden muß letzten Endes dazu führen, Sinn und Wert des eigenen Standortes im sozialen Raume immer durchsichtiger zu machen.

Schon dieser erste Weg des direkten Anschlusses an Klassen und Parteien vollzog sich, wenn auch unbewußt, im Zeichen einer dynamischen Synthese. Schlug man sich doch stets auf jene Seite, die der geistigen Förderung bedurfte. Es waren zumeist die Intellektuellen, die den bloßen Interessenkampf spiritualisierten. Auch dieses Spiritualisieren hat zwei Gesichte: einmal das leere Glorifizieren der nackten Interessen in den Lügengeweben der bloßen Rechtfertigungsdenker, andererseits aber die positive Note der Einfügung bestimmter geistiger Forderungen in die aktive Politik. Schon wenn sie kein anderes Verdienst hätten, als daß sie als Preis ihres jeweiligen Anschlusses den Parteien und Klassen diese Prägung auferlegten, so hätten sie mehr als nur Wichtiges geleistet. Dieses Tun, dessen Devise lauten könnte: Eindringen in die Reihen der sich bekämpfenden Parteien, um auf diese Weise ihnen die eigenen Forderungen aufzuzwingen, hat historisch gesehen zur Genüge gezeigt, worin die soziologische Eigenart und die Mission dieser freischwebenden Schicht besteht.

Und der *zweite Weg* besteht in nichts anderem, als in der *konkreten Bewußtmachung der eigenen sozialen Position* und der daraus entstehenden Mission. Es sollte von nun an Anschluß bzw. Opposition auf Grund einer bewußten Orientierung im sozialen Raume nach den Bedürfnissen des geistigen Elementes erfolgen.

Besteht eine der Grundtendenzen der gegenwärtigen Welt darin, daß das Klassenbewußtsein allmählich in allen Klassen erwacht, so wird es nicht ausbleiben können, daß auch diese soziale Schicht, wenn auch *nicht zu einem Klassenbewußtsein, so doch zum klaren Bewußtsein ihrer Lagerung und der daraus entstehenden Aufgaben und Möglichkeiten* gelangt. Dieses

Bestreben, das soziologische Phänomen der Intelligenz zu erfassen und von hier aus zur Politik Stellung zu nehmen, hat genau so seine Traditionen wie das zuerst erwähnte, das die Intelligenz den Weg des Sichverschmelzens suchen ließ.

Es gilt hier nicht, die Möglichkeiten einer eigenen Intellektuellenpolitik näher zu untersuchen. Eine solche Untersuchung würde voraussichtlich zeigen, daß sie in der gegenwärtigen Phase als eigenständige nicht möglich ist. In einer geschichtlichen Etappe, in der die interessenmäßigen Standorte immer klarer sich herauskristallisieren und aus den Massenaktionen ihre Stoßkraft und Richtungsbestimmtheit schöpfen, wird eine anders geartete Orientierung im politischen Handeln wohl kaum möglich sein. Es ist aber damit keineswegs gesagt, daß diese spezifische Strukturlage der Intelligenz sie nicht zu Leistungen befähigt, die für den Gesamtprozeß von unersetzbarer Bedeutung sind. Diese bestehen aber in erster Reihe darin, jeweils den Punkt zu finden, von wo aus Gesamtorientierung im Geschehen möglich ist, Wächter zu sein in einer sonst allzu finsteren Nacht. Gerade weil der Intellektuelle zur Politik anders gelangt als all die übrigen Schichten, ist es fraglich, ob es so wünschenswert ist, alle jene Chancen, die in dieser spezifischen Lagerung liegen, ohne weiteres zu verschütten.

Während den durch eine mehr oder minder eindeutige Klassenlage bestimmten Schichten die politische Entscheidung bereits vorgegeben ist, besteht hier ein viel breiterer Spielraum der Wahl und dementsprechend ein Bedürfnis der Gesamtorientierung und Zusammenschau.

Diese aus der Lagerung entspringende Prädisposition ist auch dann da, wenn diese Lagerung niemals zu einer einheitlichen Parteibildung treiben könnte, und es ist eine entsprechende T o t a l o r i e n t i e r u n g p o t e n t i e l l a u c h d a n n l e b e n d i g, w e n n d e r I n t e l l e k t u e l l e s i c h e i n e r P a r t e i a n g e s c h l o s s e n h a t. Sollte diese Fähigkeit zur

erweiterten Umschau nur als ein Manko ausgedeutet werden können, liegt nicht darin vielmehr eine Mission? Nur jener, der wirklich die Wahl hat, hat ein Interesse daran, das Ganze des sozialen und politischen Gefüges von allen Seiten behandelt zu sehen. Nur in jener Zeitspanne und Beobachtungsphase, die der Deliberation gewidmet ist, ist der soziologisch-logische Ort des Entstehens einer synthetischen Forschung zu suchen. Und nur eine Freiheit, die durch Wahlmöglichkeit fundiert ist und die als solche auch nach dem Entschluß konstitutiv gegenwärtig ist, macht wahre Entscheidung möglich. Nur dem Vorhandensein einer solchen relativ freischwebenden Mitte, der immer wieder Individuen sozial verschiedenster Herkunft mit ihren verschieden gearteten hergebrachten Denkweisen zuströmen, ist ein reales gegenseitiges Durchdringen der vorhandenen Tendenzen zu danken und nur von hier aus kann die früher angedeutete, immer von neuem vorzunehmende Synthese entstehen.

Was aber die Forderung der dynamischen Vermittlung anlangt, so hatte schon die Romantik, als Folge ihrer sozialen Lagerung, sie zum Programmpunkte gemacht, und es gehört zur Struktur dieser Forderung die Tatsache, daß sie damals zu einer konservativen Entscheidung führte. Hatte doch die nächste Generation die revolutionäre Entscheidung für die zeitgemäße gehalten.

Das Wesentliche für diesen Zusammenhang ist, daß allein in dieser Entwicklungslinie das Streben bestehen bleibt, „lebendig zu vermitteln", politische Entscheidung mit vorangehender Gesamtorientierung zu verbinden. Vom Vorhandensein einer solchen dynamischen Mitte ist es heute eher als je zu erwarten, daß sie den Drang hat, außerhalb der Parteischulen ein Forum zu schaffen, auf dem der Blick und das Interesse für das jeweilige Ganze bewahrt bleiben.

Und gerade diesen latenten Impulsen ist es zu verdanken, wenn heute, wo auf der einen Seite die unvermeidliche

Parteilichkeit jedes politischen Wollens und Wissens sichtbar wird, zugleich auch deren Partikularität ins Blickfeld rückt. Gerade heute, wo wir so weit sind, daß wir durch ein Wachsein nach allen Richtungen hin die Möglichkeit haben, das Gesamtwerden der politischen Wollungen und Weltanschauungen aus dem soziologisch erfaßbaren Totalprozeß heraus zu verstehen, ist erst die höhere Möglichkeit einer Politik als Wissenschaft gegeben. Werden also, der Gesamttendenz der Zeit entsprechend, immer mehr Parteischulen entstehen, so ist es um so mehr wünschenswert, daß auch äußerlich eine Plattform geschaffen wird, sei es auf Universitäten oder auf eigenen Hochschulen, die der Pflege dieser höheren Form einer politischen Wissenschaft zu dienen vermag. Wenden sich Parteischulen ausschließlich an gebundene Willenskräfte, so wird diese Art der Forschung den vor der Wahl oder Entscheidung Stehenden als Hörer voraussetzen. Es ist nichts wünschenswerter, als daß sogar die aus strikten Interessenbindungen aufsteigenden Intellektuellen gerade in ihrer Jugend diese Phase der Umschau und den Gesichtspunkt der Ganzheit in sich aufnehmen.

Auch in einer solchen Hochschule sollten nicht „Parteilose“ zu Worte kommen, auch hier gilt es nicht, die politische Entscheidung auszuschalten. Aber es ist doch ein gewaltiger Unterschied, ob ein Lehrer, der die Phase der Deliberation hinter sich hat, zu deliberierenden Hörern von seinem errungenen Zentrum aus spricht und auf diese Weise ein Bild vom Totalzusammenhange entwirft, oder ob es beim Forschen und Lehren nur auf die Züchtung eines vorgegebenen Parteiwillens ausschließlich ankommt.

Eine so geartete politische Soziologie, die nicht primär Entscheidungen diktiert, sondern den Weg zur Entscheidung bereiten will, wird Zusammenhänge im politischen Felde beleuchten können, die bisher kaum gesehen wurden. Sie wird insbesondere Strukturen

des sozial gebundenen Willens aufzuhellen imstande sein. Sie wird die Determinationsfaktoren der klassenmäßig gebundenen Entscheidungen, also die Wege gebundener kollektiver Willenskräfte, mit denen jeder zu rechnen hat, wenn er Politik treibt, aufdecken. Es werden etwa Zusammenhänge folgender Art aufgehellt werden: Wenn jemand dies und jenes will, so wird er in einem bestimmten Zeitpunkte des Geschehens so und so denken, dann sieht er so und so den Gesamtprozeß. Daß er aber dies und jenes will, das hängt mit diesen und jenen Traditionen zusammen, welche ihrerseits wieder auf diese und jene Strukturbestimmtheiten des sozialen Raumes zurückgehen. Nur wer die Frage so zu stellen imstande ist, kann einem jeden eine Sicht über das Strukturbild des politischen Feldes vermitteln und die relativ vollständigste Erfassung der Totalität ermöglichen. Diese Forschungsrichtung wird immer mehr eine klare Einsicht in die Eigenart des historisch-politischen Denkens vermitteln und immer klarer aufweisen können, wie das jeweilige Sehen der Geschichte mit der politischen Entscheidung zusammenhängt. Sie wird aber zugleich viel zu politisch sein, um zu meinen, daß auch die Entscheidungen lehrbar oder gar in einem für uns gegebenen Zeitpunkt aufhebbar seien.

Was du zu wollen hast, hast du als politischer Mensch zu wollen, wenn du aber dies und jenes willst, mußt du dies und jenes tun, und dies ist dein Ort im Gesamtprozeß[1].

---

[1] Ungefähr in diesem Sinne (wenn auch von ganz anderen Prämissen ausgehend) hat schon *Max Weber* die Aufgaben einer politischen Soziologie formuliert. In ihm bricht der Wille zur Schaffung einer vermittelnden Plattform im politischen Forschungsfelde aus alten demokratischen Traditionen heraus von neuem durch. Wenn seine Lösung noch allzusehr auf der Voraussetzung der grundsätzlichen Trennbarkeit von Theorie und Entscheidung durchdrungen ist, so bleibt seine Forderung, eine gemeinsame Plattform für die Erforschung des politischen Feldes zu schaffen, ein immer wieder zu erstrebendes Ziel.

Die Willensentscheidung wird als nicht lehrbar betrachtet, aber den Strukturzusammenhang zwischen Entscheidung und Sicht, zwischen Sozialprozeß und Willensprozeß zum Thema der Mitteilung und Forschung zu machen, ist doch eine der Forschung zugängliche Aufgabe. Wer aber auch hier von der Politik als Wissenschaft verlangt, sie solle auch die Willensentscheidung lehren, der überlege, daß dies die Forderung bedeuten würde, sie möge die Politik als Wirklichkeit aus der Welt schaffen. Von der Politik als Wissenschaft kann man nur verlangen, sie möge die Wirklichkeit mit dem Auge des handelnden Menschen sehen und und sie möge zugleich den handelnden Menschen lehren, auch den gegen ihn Handelnden aus dessen unmittelbarstem Aktivitätszentrum und dessen Lagerung im historisch-sozialen Raume zu verstehen. Politische Soziologie in diesem Sinne hat sich ihrer Bedeutung als optimale Zusammenschau der im historischen Raume vorhandenen Tendenzen bewußt zu sein, sie hat zu lehren, was lehrbar ist: die Strukturzusammenhänge, nicht aber die Entscheidungen, die man nicht lehren, sondern in adäquater Weise nur bewußt machen und läutern kann.

Faßt man die bisherigen Überlegungen zusammen, so kann die Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Wie ist Politik als Wissenschaft möglich, ist sie lehrbar? nur eine bejahende sein. Freilich bekommt man hier als Lösung einen ganz anderen Wissenstyp als den üblichen und uns geläufigen. Der reine Intellektualismus vermag ein Wissen in dieser unverfälschten Gestalt und unmittelbaren Gebundenheit an die Praxis nicht zu dulden und ihm keinen Raum und Ort in seinem Gefüge zuzuweisen.

Der Umstand aber, daß Politik als Wissenschaft in ihrer originären Gestalt in unserem Wissenschaftsgefüge nicht unterzubringen ist und daß sie unserer Wissenschaftskonzeption widerspricht, kann nicht zuungunsten der Politik

ausgelegt werden, sondern er muß vielmehr als Ansporn dazu dienen, unsere gesamte Wissenschaftsauffassung zu revidieren. Denn auch ein nur flüchtiger Blick auf unsere Wissenschaftskonzeption und auf den Wissenschaftsbetrieb zeigt, daß man in keinem Gebiet gerade mit jenen Wissenschaften in der Theorie fertig geworden ist, die irgendwie auf die Praxis ausgerichtet sind. Es gibt genau so wenig eine Pädagogik in adäquater Weise, wie es eine wirkliche wissenschaftliche Politik gibt. Denn damit ist sicher nichts gewonnen, daß man, nachdem man mit den wesentlichsten Problemen dieser Wissenszweige nicht fertig werden kann, das eigentlich Pädagogische und Politische als „Kunst", als „intuitive Fertigkeit" abtut und damit aus dem verpflichtenden Problemkreise entfernt.

Das lebendige Leben zeigt eben, daß sowohl der Pädagoge als auch der Politiker gerade im spezifischen Gebiete des Handelns sich in steigendem Maße ein Wissen zu erwerben und unter adäquaten Bedingungen auch weiterzugeben imstande ist. Daraus folgt, daß unser Wissenschaftsbegriff viel enger als der Bereich der tatsächlich vorhandenen Wissensarten ist und daß das mögliche und mitteilbare Wissen keineswegs dort aufhört, wo das Feld unserer heutigen Wissenschaften abschließt.

Ist es aber so, daß das Leben noch Wissensmöglichkeiten und Typen des Erkennens da aufweist, wo die Wissenschaft selbst aufhört aktiv mitzutun, dann kann die Lösung nicht darin bestehen, daß man diese Wissenstypen als „vorwissenschaftliche" abtut und der „Intuition" überläßt, nur um das eigene Gehäuse nicht sprengen zu müssen. Im Gegenteil ist es unsere Pflicht, gerade die Eigenart dieser noch nicht ergründeten Wissensarten von innen heraus zu erfassen und sich zu fragen, ob denn nicht der Horizont und die Konzeption der Wissenschaften so weit erweitert werden könnten, daß sie auch diese angeblich vorwissenschaftlichen Wissensgebiete zu umschließen vermöchten.

Was man als wissenschaftlich und was man als vorwissenschaftlich bezeichnet, hängt sehr eng damit zusammen, wie man im Vorangehenden stillschweigend die Grenzen des Wissenschaftlichen fixiert hat. Daß man aber hierbei zu engherzig war und nur bestimmte Wissensarten (aus geschichtlichen Gründen) als Paradigmata gelten ließ, dürfte durchsichtig geworden sein. Es ist z. B. bekannt, in welcher Weise in der modernen geistigen Entwicklung gerade die Mathematik diese beherrschende Rolle gespielt hat. Streng genommen dürfte von ihr aus gesehen nur das als Wissen gelten, was quantifizierbar ist. Das utopische Vorbild war in dieser Epoche das more mathematico et geometrico beweisbare Wissen, wobei alles Qualitative nur irgendwie abgeleitet in Betracht kommen konnte. In der Tat hält der moderne Positivismus (der irgendwie stets seine Affinität zum bürgerlich-liberalen Bewußtsein bewahrte und sich in dieser Richtung entwickelte) an diesem Wissenschaftsbilde und Wahrheitsvorbilde fest. Höchstens fügte er noch die Erforschung genereller Gesetze als würdigenswerten Erkenntnistypus hinzu. Um diesem vorherrschenden Wissenschaftsbild zu entsprechen, setzte nun im modernen Bewußtsein ein Quantifizieren, Formalisieren und Systematisieren auf Grund festbestimmter Axiome ein, wodurch es gelang, überall eine bestimmte Wirklichkeitsschicht erkenntnismäßig zu erobern. Das ist eben jene Schicht, die in der Wirklichkeit einer solchen Formalisierung, Quantifizierung und Systematisierung zugänglich oder aber mindestens selbst gewissen gesetzmäßigen Regelmäßigkeiten unterworfen ist.

Bei der Zu-Ende-Führung dieser einen Möglichkeit der Forschungsrichtung mußte aber auffallen, daß das so ausgebaute Wissen zwar eine homogene Ebene der Gegenständlichkeiten wissenschaftlich zu erfassen imstande war, daß aber die Fülle der Wirklichkeit dadurch bei weitem nicht bewältigt wurde. Diese Einseitigkeit zeigte sich auf-

fällig gerade in den Geisteswissenschaften, bei denen es dem Wesen der Sache nach nicht auf jene formalisierbare und in Gesetze destillierbare Dünnschicht primär ankommt, sondern auf die Fülle einmaliger Gestalten und Strukturen, die der im Leben stehende Mensch wohl beherrscht, an die aber gerade der positivistisch eingestellte Forscher mit seiner Axiomatik nicht herankann. Die Folge dieses Tatbestandes war aber, daß der im Leben stehende und mit der dazugehörigen Erkenntnisapparatur instinktiv richtig umgehende „ganze Mensch" immer gescheiter war als der Theoretiker, der nur das beachtete, was seine mitgebrachten Voraussetzungen gelten ließen. Es mußte also immer sichtbarer werden, daß auch der „ganze Mensch" dort ein Wissen hat, wo der theoretische — scil. der modern intellektualistisch-theoretische Mensch — aufhört zu wissen. Daraus folgt, daß das Paradigma modern mathematisch-naturwissenschaftlichen Wissens eigentlich ein mit Unrecht hypostasiertes Paradigma des Wissens überhaupt ist.

Das erste, was von diesem modern rationalistischen, in enger soziologischer Verknüpfung mit dem kapitalistischen Bürgertum aufkommenden Denkstil verdrängt wurde, war das Qualitative. Da aber auch die Grundtendenz dieses modernen Wissens auf die Analyse ging und man etwas nur dann als wissenschaftlich erfaßt gelten lassen wollte, wenn es in Elemente zerlegt war, verschwand in dieser Linie der Blick für das originäre, unmittelbare Erfassen der Totalitäten. Es ist kein Zufall, daß gerade jene Denktendenzen, die von neuem den spezifischen Erkenntniswert betonten, der im Qualitativen und Ganzheitlichen des Erfassens liegt, zuerst von der Romantik aufgegriffen wurden, also von jener modernen Gegenströmung, die in Deutschland auch im Politischen den Gegenstoß gegen das bürgerlich-rationalisierende Weltwollen bedeutete. Ferner ist es auch kein Zufall, daß heute Gestaltwahrnehmung, Morphologie, Charakterologie usw. in ihrem wissenschafts-

methodischen Gegenstoß gegen die positivistische Methodenlehre gerade in einer Atmosphäre auftreten, die von der Neuromantik ihre weltanschauliche und politische Prägung erhält.

Es kann jetzt nicht die Aufgabe sein, ausführlich nachzuweisen, in welch inniger Verflechtung weltanschaulich-politische Tendenzen mit wissenschaftsmethodologischen Strömungen aufkommen. Soviel kann aber auf Grund der bisherigen Andeutungen klar werden, daß jenes intellektualistische Wissenschaftsbild, das dem Positivismus zugrunde liegt, selbst in einer Weltanschauung wurzelt und mit bestimmten politischen Wollungen eng verknüpft sich durchgesetzt hat.

Will man die wissenssoziologische Eigenart dieses Denkstils bestimmen, so ist mit dem Aufweis der analytischen, quantifizierenden Tendenz noch nicht alles aufgedeckt. Man muß auf jenes politisch-weltanschauliche Wollen zurückgreifen, dessen methodologischer Exponent jene Wissensforderungen sind. Diese Wurzel ist aber nur zu erfassen, wenn man auf das noologische Grundkriterium dieses Denkstils eingeht. Dieses bestand nun darin, daß man als „wahr", „erkennbar" nur das ansah, was als allgemeingültig und notwendig dargestellt werden konnte, wobei ohne weiteres eine Gleichsetzung der beiden Prädikate erfolgte. Man nahm eben an, ohne dies weiter zu analysieren, daß nur das notwendig sei, was allgemeingültig, d. h. jedem mitteilbar sei.

Diese Gleichsetzung war aber nun keineswegs selbst notwendig, denn es ist sehr leicht möglich, daß es Wahrheiten, richtige Einsichten gibt, die nur einer persönlichen Disposition oder aber einer bestimmten Art von Gemeinschaft oder bestimmt gerichteten Willensimpulsen zugänglich sind. Gerade diese Art der Wahrheiten und Einsichten galt es für das demokratisch-weltbürgerlich eingestellte aufkommende Bürgertum auszu-

schalten, in ihrer Existenzberechtigung zu negieren. Damit enthüllte sich aber eine rein soziologische Komponente jenes Wahrheitskriteriums, nämlich das demokratische Element der Forderung der Allgemeingültigkeit.

Diese Forderung der Allgemeingültigkeit hatte jedoch sehr wesentliche Konsequenzen für die dazugehörige Erkenntnistheorie. Es durften nämlich nur jene Erkenntnisarten als legitim anerkannt werden, die das Allgemein-Menschliche in uns affizieren und in Anspruch nehmen. Die Herausarbeitung des „Bewußtseins überhaupt" in uns ist nichts anderes als die Herausdestillierung aller jener Schichten im konkret menschlichen Bewußtsein, von denen voraussetzbar ist, daß sie in jedem Menschen (sei er ein Neger oder Europäer, ein Mensch des Mittelalters oder der Neuzeit) vorhanden sind. Als primäres gemeinsames Fundament ergab sich hierbei zunächst die Zeit- und Raumanschauung und in enger Verknüpfung damit das rein formale Gebiet des Mathematischen. Hier hatte man das Gefühl, eine Plattform gefunden zu haben, an der jeder Mensch als Mensch teil hat, und man trachtete genau so danach, einen zeit- und rasselosen homo oeconomicus, einen homo politicus etc. auf Grund einiger axiomatischer Eigenschaften zu konstruieren. Nur was unter Zugrundelegung dieser Axiome aus der Wirklichkeit erfaßbar war, sollte als erkennbar gelten. Alles andere war die schlechte Mannigfaltigkeit des Wirklichen, um die sich die „reine" Theorie nicht zu bekümmern hat. Die zentrale Sorge dieses Denkstils war also, eine gereinigte Plattform des allgemeingültig erkennbaren und mitteilbaren Wissens zu schaffen.

Jede Erkenntnis, die an die gesamte Rezeptivität des Menschen gebunden ist oder den historisch-sozial geformten Menschen in seiner Konkretheit affiziert, war verdächtig und wurde ausgeschaltet. So war in erster Reihe die Erfahrung verdächtig, die nur durch „Sinnlichkeit"

zugänglich ist: die erwähnte Ausschaltung des qualitativen Erkennens geht auf diese Wurzeln zurück. Da die Sinnlichkeit in ihrer konkreten Eigenart dermaßen das rein anthropologische Subjekt in uns affiziert und da sie ferner schwer mitteilbar ist, verzichtete man lieber auf ihre spezifischen Evidenzen.

Genau so war aber auch jede Erkenntnis verdächtig, die nur spezifischen, historisch-sozialen Gemeinschaften zugänglich ist. Man wollte doch ein Wissen, das von allen weltanschaulichen Prämissen frei war. Man merkte aber nicht, daß diese Welt des rein Quantifizierbaren und Analysierbaren selbst auch nur auf Grund einer bestimmt gearteten Weltanschauung entdeckbar war, daß aber Weltanschauung nicht unbedingt eine Fehlerquelle, sondern umgekehrt geradezu eine Chance ist, zu bestimmten Wissensgebieten den Zugang zu gewinnen.

Das Wichtigste jedoch, das man auszuschalten suchte, war der konkret wertende und wollende Mensch in uns. Es ist schon bei der Charakteristik des modern bürgerlichen Intellektualismus beschrieben worden, wie dieser den wollenden Menschen auch im Politischen auszuschalten bestrebt ist und die politische Diskussion genau so auf ein „naturrechtlich“ bestimmtes Bewußtsein überhaupt in uns reduzieren will.

Damit zerreißt man nun willkürlich jenen organischen Zusammenhang, der zwischen dem historisch und sozial eingebetteten Subjekt und dessen Denken besteht. Hierin liegt aber gerade jene besondere Fehlerquelle, auf die es in diesem Zusammenhange in erster Linie ankommen muß. Es mag für das formal-mathematische Wissen sprechen, daß es ein Wissen ist, das sich prinzipiell einem jeden zugänglich machen läßt, und daß für dessen Gehalt das individuelle und auch das dahinterstehende historisch-kollektive Subjekt indifferent ist. Es ist aber sicher, daß es einen ganz weiten Bereich der Gehalte gibt, der entweder

nur bestimmten individuellen Subjekten oder nur bestimmten historischen Etappen zugänglich ist oder aber nur bestimmten sozialen Wollungen in ihnen sich öffnet.

Für das erstere ist ein Beispiel, daß nur der Liebende oder Hassende an dem geliebten bzw. gehaßten Menschen Eigenschaften zu sehen bekommt, die von den übrigen Menschen, die nur Zuschauer sind, nicht bemerkt werden. Oder aber eine rein seinsmäßige Voraussetzung eines Erkennens (das niemals von einem rein kontemplativen Bewußtsein überhaupt zu konstruieren sein wird) ist die Tatsache, daß man bestimmte „Eigenschaften" der Mitmenschen nur im Mitleben und Mitvollzuge erfassen kann, nicht nur weil zum Beobachten des anderen Zeit gehört, sondern weil der andere Mensch gar keine abtrennbaren „Eigenschaften" hat, die — wie man fälschlich zu sagen pflegt — „zum Vorschein kommen". Es spielt sich hier beim Menschen ein dynamischer Prozeß ab, die Eigenschaften werden erst im Handeln und im Sich-Auseinandersetzen mit der Welt. Auch unsere Selbsterkenntnis klärt sich nicht in einer kontemplativen Selbstbetrachtung, sondern erst in der Auseinandersetzung mit der Welt, also in einem Prozeß, in dem wir auch für uns selbst erst werden.

Hier sind Selbsterkenntnis und Erkenntnis des anderen unzertrennbar verflochten mit Handeln und Wollen, mit der Prozessualität des Miteinanders. Und wer hier Ergebnisse vom Prozeß, vom Mitvollzug abtrennen will, verfälscht das Allerwesentlichste am Tatbestand. Das aber ist die wesentlichste Tendenz dieses an toter Natur orientierten Denkens, daß es die Subjektgebundenheit, Willensgebundenheit, Prozeßgebundenheit aktiven Wissens um jeden Preis streichen möchte, um zu reinen, auf einer homogenen Ebene aufreihbaren Ergebnissen zu kommen.

Das soeben behandelte Beispiel faßte einen Fall ins Auge, bei dem die Seinsgebundenheit einer Wissensart im Gebundensein an bestimmte Persönlichkeiten zur Geltung

kam. Genau so gibt es aber Wissensgehalte, deren Erfahrbarkeit nicht an bestimmte Individuen, sondern an bestimmte historische und soziale Vorbedingungen gebunden ist.

Gewisse Dinge in der Geschichte und auch aus dem menschlichen Seelenleben werden nur bestimmten geschichtlichen Epochen sichtbar, die sich durch eine Reihe von Kollektiverlebnissen und eine in diesen sich ausgestaltende „Weltanschauung" den Weg zu bestimmten Einsichten freigemacht haben. Ferner gibt es Gehalte (um damit auf das hier gestellte Thema zurückzukommen), deren Sichtbarwerden vom Vorhandensein bestimmter kollektiver Wollungen abhängt, deren originäre Träger gerade bestimmte Schichten im sozialen Raume sind.

Nun scheint es so zu sein, daß eine eindeutige, ohne weiteres objektivierbare Erkenntnis möglich ist, soweit es sich um das Erfassen jener Elemente in der sozialen Wirklichkeit handelt, die eingangs als festgeronnene Bestandteile des gesellschaftlichen Lebens charakterisiert wurden. Auch die Erforschung von Gesetzmäßigkeiten scheint in diesem Gebiete auf keinen Widerstand zu stoßen, da ja das Objekt selbst einem stets sich wiederholenden Rhythmus der gesetzmäßigen Abfolge gehorcht.

Dort aber, wo das Gebiet der Politik beginnt, wo alles im Werden begriffen ist, wo das erkennende Kollektivsubjekt in uns dieses Werden selbst gestaltet, wo das Denken nicht Betrachtung, sondern aktives Mitschwingen, Umgestaltung ist, dort scheint eine ganz andere Erkenntnis einzusetzen, eben jene, für die Entscheidung und Sicht unzertrennbar miteinander zusammenhängen. In diesen Gebieten gibt es kein rein theoretisches Subjektverhalten. Gerade der Willensimpuls macht hellsichtig, wenn er auch nur partiell und funktional jenen Querschnitt der Totalwirklichkeit scharf zu beleuchten imstande ist, in dem das Subjekt selbst verankert ist, auf den es aus sozial-vitalen Impulsen heraus gerichtet ist.

Hier muß man Willensimpuls, Wertung und Weltanschauung nicht vom Denkergebnis loslösen, sondern dieses in seiner ursprünglichen Verflochtenheit belassen oder, wenn es sich von hier schon abgelöst hat, diese Rückverankerung von neuem vollziehen. Dies tut aber die Soziologie als Wissen vom politischen Felde. Sie nimmt keine theoretische Behauptung als eine schlechthin geltende hin, sondern rekonstruiert die ursprünglichen Standorte, von denen aus die Welt sich so und so gegeben hat, und versucht die Gesamtheit der perspektivischen Ansichten aus der Totalität des Prozesses zu verstehen.

Die Politik als Wissenschaft, in Gestalt einer politischen Soziologie, ist niemals ein abgeschlossener, abhebbarer und gerundeter Objektbereich, sondern sie ist im Werden begriffen, mitverankert im Strome. Sie wird geschaffen in der dynamischen Entfaltung der gegeneinander wirkenden Kräfte. Sie ist also auch nur entweder ganz einseitig perspektivistisch konstruierbar, so, wie die Zusammenhänge für eine bestimmte Parteiung sich geben, oder aber — und dies ist ihre höchste Form — als ein jeweils neu vorzunehmender Versuch der Synthese der jeweils vorhandenen Aspekte von einem synthetischen Impuls aus, der die dynamische Vermittlung erstrebt.

Unser Intellektualismus mag immer wieder die Sehnsucht nach einem überhistorischen, zeitlosen Subjekt in uns wachrufen, nach einem „Bewußtsein überhaupt", dem Wissensgehalte entspringen, die unperspektivisch formuliert werden und die in Gestalt von zeitlos geltenden Regelhaftigkeiten fixiert werden können. Ohne Vergewaltigung des Objektes wird dies aber nicht gelingen können.

Will man auch vom Werdenden, von der Praxis und für die Praxis ein Wissen haben, so kann dieses Wissen nur in einer neuartigen Gestalt seine adäquate Form finden.

Das politische Leben selbst hat so auf seiner modernsten Stufe, aus seinen ursprünglichsten Impulsen heraus die Ideologieforschung geschaffen. Nicht eine Wissenschaft hat sie ausgeklügelt (ausgeklügelte Fragestellungen haben wir genug, es wäre schädlich, ihre Zahl noch um eine zu vermehren), sondern der Forscher führt hier nur einen Zugriff zu seinem konsequenten Ende, den das handelnde Bewußtsein selbst, zu seiner Selbstorientierung im sozialen Raume, aus sich herausgestellt hat. Es ist dies eben hier der gewaltige Versuch, sich selbst und die Gegner aus dem Prozeß heraus verstehen zu wollen.

Es bedarf nunmehr nur noch einiger Überlegungen über die äußere Gestalt einer solchen Wissenschaft und über ihre Mitteilbarkeit, über die adäquate Gestaltung der geistigen Nachfolge.

Was die *äußere Gestalt* dieser Wissenschaft betrifft, so ergibt sich aus dem bisher Gesagten von selbst, daß jener Teil politischen Wissens, der die Realkenntnisse vermittelt, der hier hervorgehobenen Problematik nicht unterworfen ist.

Das eigentlich Problematische an der Politik als Wissenschaft und die eigentliche Politik beginnt erst dort, wo jener Spielraum anhebt, in dem *Wille und Sicht* eng miteinander verflochten sind und aus dem rückstrahlend der bereits zurückgelegte Weg immer wieder ein neues Gesicht bekommt.

Es ist beschrieben worden, daß es auch hier Zusammenhänge gibt, die der Erforschung zugänglich sind, die nun aber, gerade weil sie im Flusse sind, nur gelehrt werden können, wenn man bei jedem mitzuteilenden Aspekt auch die Basis in Betracht zieht, von wo aus sich die Zusammenhänge so und nicht anders gestalten. Die „soziale Gleichung“ muß bei jeder Einsicht mitgeteilt und womöglich auch erforscht werden, warum von einem Standort aus sich die Zusammenhänge gerade so geben. Hierbei darf niemals

außer acht gelassen werden — was nicht genügend betont werden kann —, daß die soziale Gleichung nicht stets eine Fehlerquelle bedeutet, sondern zumeist bestimmte Zusammenhänge erst wirklich ins Blickfeld zu rücken imstande ist. Wo aber die Einseitigkeiten eines sozialen Standortes liegen, klärt sich immer am leichtesten, wenn man diesen Standort den übrigen gegenüberstellt. Das politische Leben, das von polaren Aspekten aus denkt, korrigiert sich auch gleichsam gerade in seinem eigenen Werden, indem es das, was hier zu scharf herausgestellt wurde, von der andern Seite aus abblendet. Schon deshalb ist es unvermeidlich, bei jedem Tatbestand womöglich die totale geistige Umkreisung in Betracht zu ziehen.

Die größte Gefahr inadäquater Darstellung gerade der für das eigentlich politische Gebiet in Betracht kommenden Zusammenhänge besteht aber in einer falschen Kontemplation der forschenden Einstellung, die die Tendenz hat, gerade jenen Realzusammenhang zu zerstören, der als solcher den Politiker interessiert. Es muß stets im Auge behalten werden, daß hinter wissenschaftlichem Forschen (so unpersönlich es sich auch geben mag) immer Geistestypen stehen, die die konkrete Gestalt der Wissenschaft weitgehend beeinflussen. Sieht man sich etwa — um ein naheliegendes Gebiet, das ein nicht-theoretisches Substrat theoretisch behandelt, heranzuziehen — die Kunstgeschichte an, so ist sie in ihrer Grundhaltung zusammengesetzt aus der Einstellung des Kunstkenners, Sammlers, des Philologen und Geistesgeschichtlers. Es könnte eine ganz andere Kunstgeschichte geschrieben werden, wenn sie einmal von Künstlern für Künstler oder vom rein genießenden Subjekt aus geschrieben würde. Die letztere Haltung setzt sich zumeist nur in der aktuellen Kunstkritik durch.

Genau so besteht die Verführung des theoretisierenden Subjektes bei der Darstellung politischer Zusammenhänge darin, daß es durch seine eigene kontemplative Haltung

die politisch aktive Haltung verdrängt und dadurch die Ursprungszusammenhänge verdeckt, statt sie hervorzuheben und konsequenter auszubauen. Ganz besonders bedeutet jedoch die Pflege der Wissenschaften an Akademien eine Gefahr in der Richtung, daß die zu einem Lebensgebiet gehörende adäquate Einstellung durch eine bestimmte Art der Kontemplation verdunkelt wird. Wissenschaft beginnt heute für uns schon ganz selbstverständlich damit, daß sie die Ursprungseinstellung zerstört und durch eine andere ersetzt. Hierin liegt aber die wichtigste Ursache dafür, daß die Praxis mit dieser Art Theorie nichts anfangen kann — eine Spannung, die durch den modernen Intellektualismus immer mehr gesteigert wird. Will man den Hauptunterschied zwischen dieser kontemplativ intellektualistischen und der in der Praxis beheimateten, genuinen Einstellung auf eine Formel bringen, so könnte man sagen: die hauptsächliche Unterscheidung besteht darin, daß der Wissenschaftler überall eine schematisch ordnende Tendenz an die Dinge heranbringt, der Praktiker — in unserem Falle der Politiker — aber von einem aktiv orientierenden Bestreben geleitet wird. Denn es es ist etwas völlig anderes, ob man in einer Mannigfaltigkeit der Ereignisse Übersicht oder konkrete Orientierung sucht. Konkreter Orientierungswille sieht die Dinge nur auf konkrete Lebenssituationen hin an. Übersicht reißt den lebendigen Zusammenhang einer jeweils gut benutzbaren, künstlich gestifteten Ordnung zuliebe auseinander.

Es soll dieser zentrale Unterschied zwischen schematisch ordnender und aktiv orientierender Verhaltungsweise noch an einem Beispiel erhärtet werden. Hat man etwa die Aufgabe, die modernen politischen Theorien darzustellen, so gibt es dafür drei Möglichkeiten. Entweder man stellt sie dar in einer aus der historischen Zeit und konkreten Umwelt herausgehobenen Typologie. Man zählt

etwa in einem indifferenten Nebeneinander die verschiedenen Typen politischer Theorien auf und sucht im besten Falle, ein rein theoretisches Differenzierungsprinzip in ihnen aufzuweisen. Diese Art von Typologien (die heute sehr in Mode sind) kann man „flächenhafte" Typologien nennen, denn es wird auf einer künstlich homogen gemachten Ebene die Mannigfaltigkeit des Lebens geordnet. Der latente Sinn solcher Ordnungen könnte nur sein, daß es eben verschiedene Wege des Lebens gibt, von denen man den einen oder anderen einschlagen kann. Dadurch wird wohl eine Übersicht geschaffen, aber eine rein schematische. Man kann die Theorien benennen, etikettieren, aber ihr realer Zusammenhang wird vernichtet, da sie ja ursprünglich nicht Wege des Lebens überhaupt sind, sondern Verzweigungen ganz konkreter Situationen. Eine etwas differenziertere Art der flächenhaften Typologie stellt — wie schon angedeutet — jene dar, die irgendein Prinzip, womöglich ein philosophisches, in der aufgewiesenen Differenzierung zu entdecken versucht. So hat z. B. schon Stahl, der erste Theoretiker und Systematiker des deutschen Parteiwesens, die verschiedenen politischen Richtungen seiner Zeit als Abwandlungen zweier theoretischer Prinzipien — des Prinzips der Legitimität und des Prinzips der Revolution — dargestellt[1]. Eine solche Einteilung gibt aber nicht nur wie im ersteren Falle eine Übersicht, sondern auch eine Einsicht in das Vorhandene, zugleich täuscht sie ein rein theoretisches, rein philosophisches Entfaltungsprinzip vor, das zwar auch vorhanden, aber nicht das Entscheidende ist. Dadurch entsteht der Eindruck, als sei politisches Denken Explikation rein theoretischer Möglichkeiten.

Stand hinter der ersten Darstellung schon der Sammlertypus, so zeigt sich hier der philosophische Systematiker.

[1] *Stahl:* Die gegenwärtigen Parteien in Staat und Kirche. Berlin 1863.

Die Erlebnisformen kontemplativer Menschentypen werden in beiden Fällen willkürlich in die politische Wirklichkeit zurückprojiziert.

Eine weitere Art möglicher Darstellung politischer Theorien ist die rein historische. Diese reißt zwar die Theorien aus der unmittelbar historischen Zeit, in der sie geworden sind, nicht heraus, um sie auf einer abstrakten Ebene einander gegenüberzustellen, sie verfällt aber dem entgegengesetzten Fehler, zu unmittelbar am Historischen zu haften. Den idealtypischen Historiker interessiert in diesem Falle die unmittelbare Verursachung und einmalige Kausalverflechtung, in der politische Theorien entstehen. Um diese zu erfassen, zieht er alle ideengeschichtlichen Vorläufer und Vorformen heran und verknüpft Theorien mit der besonderen Persönlichkeit der schöpferischen Individuen. Er bleibt dadurch so unmittelbar an der konkreten historischen Einmaligkeit der Ereignisse hängen, daß ein Lernen aus der Geschichte auf diese Weise unmöglich wird. In der Tat vertreten auch die Historiker mit Vorliebe die These, daß man aus der Geschichte nichts lernen könne. War es der Fehler der oben erwähnten Einstellungen, daß sie sich so weit vom konkreten Geschehen entfernten, daß man von den Generalisationen, Typen, Systemen den Weg zurück in die Geschichte nicht mehr finden konnte, so bleibt der Historiker dermaßen an die historische Unmittelbarkeit gebunden, daß seine Feststellungen nur für jene gewesenen konkreten Situationen gelten.

Diesen beiden Extremen gegenüber gibt es nun einen dritten Weg, der gleichsam die Mitte zwischen zeitloser Schematik und historischer Unmittelbarkeit wählt, und gerade in dieser Ebene lebt und denkt ein jeder umsichtige Politiker, wenn er sich auch dessen nicht stets bewußt zu sein braucht. Dieser dritte Weg besteht darin, daß man die aufkommenden Theorien und ihren Wandel in engster

Verknüpfung mit den Kollektivgruppen und typischen Gesamtsituationen und deren dynamischem Wandel (dessen Exponent sie waren) zu erfassen versucht. Denken und Sein müssen hier in ihrer innigen Verflochtenheit wiederhergestellt werden. Nicht ein Bewußtsein überhaupt schlägt hier mögliche Wege nach Willkür ein, auch stellt das einzelne Individuum keine Theorie ad hoc für eine bestimmte einmalige Lage aus sich heraus, sondern bestimmt strukturierte Kollektivkräfte schufen für bestimmte strukturell erfaßbare Lagen ihren Wollungen entsprechende Theorien und fanden die für jene Lagerung sich ergebenden Denkaspekte und Orientierungsmöglichkeiten. Nur weil diese strukturell bedingten Kollektivkräfte über die einmalige historische Situation heraus weiter bestanden, bewährten sich jene Theorien und Orientierungsmöglichkeiten auch weiterhin. Erst als die Strukturlagerungen sich veränderten, sich allmählich verschoben, entstand das Bedürfnis nach neuen Theorien, nach neuer Orientierung.

Nur derjenige, der hinter einer historischen Situation, hinter einem historischen Ereignis die diese erst ermöglichende Strukturlage zu erfassen imstande ist, wird den Wandel des Geschehens sinnvoll weiterverfolgen können, nicht aber derjenige, der stets nur am historischen Ablauf haften bleibt, auch nicht derjenige, der sich abstrakt dermaßen in die Allgemeinheit verrennt, daß er von dort aus den Rückweg in die Praxis nicht mehr findet.

Jeder der heutigen Stufe der Bewußtheit entsprechend zugreifende Politiker denkt potentiell — wenn auch nicht explizit — in Struktursituationen; das allein macht sein Handeln auf weite Sicht konkret (Augenblicksentscheidungen können hierbei Augenblicksorientierungen überlassen werden). Es bewahrt ihn vor abstrakt schematisierenden Leerheiten und macht ihn andererseits genügend elastisch, um nicht an vergangenen Einzelereignissen als an unzureichenden Vorbildern kleben zu bleiben.

Ein wirklich aktiver Mensch wird nie fragen, wie hat irgendein Vorbild damals in irgendeiner früher gegebenen Situation gehandelt, sondern in welcher Weise würde es in der jetzt gegebenen Strukturlage sich neu einstellen. Dieses sich stets Neu-Einstellen auf immer wieder neu sich gestaltende Konstellationen ist die grundlegend praktische Fähigkeit des stets aktive Orientierung suchenden Bewußtseins. Diese Fähigkeit zu erwecken, wach zu halten und an jeglichem Stoff sich bewähren zu lassen, ist die spezifische Aufgabe politischer Bildung.

Die Darstellungsart politischer Zusammenhänge darf also das ursprüngliche Bedürfnis des politischen Menschen nach aktiver Orientierung nicht durch rein kontemplative Verhaltungsweisen verdrängen. In Anbetracht der Tatsache aber, daß unser Lehrbetrieb primär an dem kontemplativen Verhalten orientiert ist und die Übertragung von Wissensstoffen hauptsächlich im Zeichen der Übersicht und nicht der konkreten Lebensorientierung geschieht, ist es unerläßlich, daß in diesem Zusammenhange zumindest der Ausgangspunkt jener Problematik festgestellt wird, die gerade die Frage der Bildung eines Nachwuchses im Gebiete des Aktiven, des Politischen betrifft.

Die ganze Fülle der Problematik kann hier nicht aufgerollt werden. Wir begnügen uns mit einem strukturellen Grundprinzip der hier wesentlichen Zusammenhänge. Die Formen und Arten der Übertragung des Geistig-Seelischen variieren je nach der Eigenart der zu übertragenden Grundlage[1].

[1] Daß es mehrere Wissensformen gibt, hatte gegenüber dem Intellektualismus der Moderne insbesondere die phänomenologische Schule herauszuarbeiten gesucht. Vgl. hierzu insbesondere *Schelers* Arbeiten: Die Formen des Wissens und die Bildung. Bonn 1925. Wissensformen und die Gesellschaft. Leipzig 1926. *Heideggers:* Sein und Zeit (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 8, Halle 1927) enthält, wenn auch in indirekter Weise, viel Beachtenswertes in dieser Richtung. Die Eigenart politischen Wissens ist hierbei noch nicht zu ihrem Rechte gekommen.

Eine bestimmte Form der sozialen Gruppe und der Übertragung ist geeignet, einen künstlerischen Nachwuchs zu bilden, eine andere einen wissenschaftlichen. Innerhalb der Wissenschaften ist für die Übertragung der mathematischen Kenntnisse z. B. eine andere Form der Mitteilung und eine andere zwischenmenschliche Beziehung zwischen Lehrer und Hörer erforderlich wie bei geisteswissenschaftlichen Stoffen, eine andere bei philosophischen wie bei politischen Gehalten usw.

Die Geschichte und das lebendige Leben experimentieren in einem fort unbewußt, um stets die jeweils adäquateste Form der Bildung des Nachwuchses in den verschiedenen Gebieten zu finden. Das Leben erzieht und züchtet ohne Unterlaß. Sitte, Moral, Habitus werden bei Gelegenheiten gebildet, in denen wir es gar nicht ahnen würden. Stets ist die Form des Miteinanders verschieden; die Beziehungen von Mensch zu Mensch, von Mensch zu Gruppe wandeln sich von Augenblick zu Augenblick, je nachdem es auf suggestive Einwirkung, instinktives Mittun, Gerührtwerden, Gehemmtwerden usw. ankommt. Es ist auch hier bei weitem nicht möglich, eine vollgültige Typologie der Übertragungsformen aufzustellen. Sie entstehen und vergehen im historischen Prozeß, und ihre wahre Erfassung kann auch hier nur jene sein, die sie aus dem lebendigen Zusammenhang und dessen Strukturwandlungen, nicht aber im luftleeren konstruierten Raume zu begreifen imstande ist.

Nur in Gestalt einer ersten Orientierung seien hier zwei Tendenzen des modernen Lebens aufgewiesen, die bei der Gestaltung der äußeren und inneren Formen des Nachwuchses in unserer Zeit mitzuwirken pflegen. Einmal besteht auch hier stets, dem Impetus des modernen Intellektualismus folgend, die Tendenz, die Formen der Bildung und Fortpflanzung zu homogenisieren und zu intellektualisieren. Andererseits aber läßt sich als Gegenströmung

die romantische Tendenz erkennen, auf ältere, „ursprünglichere“ Formen der Bildung des geistigen Nachwuchses zurückzugreifen.

Was damit gemeint ist, sei wieder an einem Beispiel veranschaulicht. Der dem rein ordnenden Wissen am meisten angepaßte Typus geistiger Übertragung ist der Vortrag. Will man systematisierten, typisierten oder anderswie geordneten Wissensstoff vermitteln, so ist die adäquateste Form jene besondere Art der Unterordnung, die beim Anhören eines Vortrages zur Geltung kommt. Hier wird der Stoff in der Rede entwickelt und vom „Hörer“ eben als bloßem Hörer einfach „zur Kenntnis genommen“. Dabei besteht die Voraussetzung — und diese wird bei der Übertragung wachgehalten —, daß die willensmäßigen personalen Bezüge ausgeschaltet sind. So wirkt Intellekt auf Intellekt in einem der konkreten Situation enthobenen imaginären Raume. Da es sich aber nicht um hieratisch-magisch gebundene Texte handelt, sondern um in freier Forschung erfaßbare, nachkontrollierbare Stoffe, so ist nach Aufrollen des Lehrgehaltes Diskussion möglich, und daraus folgt die Berechtigung des sogenannten Seminarbetriebs. Aber auch hier ist das Wesentliche, daß jene willensmäßigen Impulse und persönlichen Bezüge so weit, wie überhaupt möglich ist, zurückgestellt werden, um auf der sachlichen Basis abstrakte Möglichkeiten einander gegenüberzustellen.

Sachlich scheint diese Form des Miteinanders und der Übertragung berechtigt zu sein bei jenen Wissenschaften, die Alfred Weber[1] als zivilisatorisches Wissen bezeichnet hat, bei jenen Wissensarten also, bei denen weltanschauliche Elemente und willensmäßige Impulse in das Wissen nicht hereinragen. Problematisch wird diese Art der Mitteilung bereits in den Geisteswissenschaften, aber noch mehr

[1] *Weber, Alfred:* Prinzipielles zur Kultursoziologie. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1920.

in den auf unmittelbare Praxis ausgerichteten Wissensarten. Nun entspricht es aber der Wissensart und Tendenz des modernen Intellektualismus, diese eine bestimmte Art und Weise des lehrhaften Miteinanders und diese spezifische Übertragungsform als vorbildlich zu hypostasieren und auch auf andere Gebiete zu übertragen.

Der mittelalterlich scholastische Lehrbetrieb, aber vielleicht noch mehr der auf Bildung von Beamten konzentrierte Universitätsbetrieb des Absolutismus haben im wesentlichen diese Form des lehrhaften Miteinanders und der Übertragung ausgestaltet und stabilisiert. Nur die Sekten und Konventikel, die es nicht primär auf Fach- und Bildungswissen abgesehen haben, bei denen Erweckung die Vorbedingung von Wissen und Sicht war, haben die Tradition anderer Formen des menschlichen Miteinanders und der geistigen Übertragung gepflegt.

Für unsere Epoche wurde die Inadäquatheit der bloß übertragenden, mitteilenden und den Hörer unterordnenden Lehrhaftigkeit primär erfaßbar in jenen Gebieten, die man als „Künste“ zu bezeichnen pflegt. Auch hier hatte nämlich die Bildung von Akademien die ältere Form des Miteinanders, deren Prototyp die Werkstatt (Atelier) war, verdrängt. Nun liegt aber bei der werkstattartigen Form des Miteinanders eine dem zu übermittelnden Substrat viel angepaßtere Form vor als bei der akademischen Bildung. Die Werkstätte schafft zunächst stets ein mittuendes Verhältnis zwischen Meister und Lehrling. Hier wird nicht systematisch aufgerollt und vom Lehrling „zur Kenntnis genommen“. Alles, was mitgeteilt wird, wird in konkreten Situationen „bei Gelegenheit“ gezeigt, nicht nur gesagt, wobei der andere mittut, mithilft, in denselben Vollzügen ergänzend lebt, die der eine angeschnitten hat. Die Initiative springt vom Lehrer auf den Zögling und wird dort erwidert. Das gemeinsame Schaffen verbindet sie im Zeichen des werdenden Ganzen des Werkes. Hier wird mit

der Technik die Idee, der Stil mit übertragen, nicht in prinzipieller Erörterung, sondern in gestaltender, mittuender Klärung der verbindenden Absicht. Es wird also der ganze Mensch affiziert, das menschliche Miteinander ist ganz anders als bei der bloßen Kenntnisnahme des lehrenden Betriebs. Nicht Übersicht wird vermittelt, sondern stets konkrete Orientierung (im Falle des künstlerischen Prozesses werden Formwollungen übertragen), wobei analoge Situationen sich zwar wiederholen, aber immer wieder von dem neuzuformenden Werk und dessen Einheit aus erfaßt werden.

Nun hat man — wie gesagt — diesen Vorzug des werkstattartigen Miteinanders aus romantischen Impulsen heraus instinktiv erfaßt. Man betonte, welchen Schaden die Akademien bei den bildenden Künsten verursacht haben oder wie zumindest die wirklich schöpferische Kunst trotz der Akademien vorhanden war. Man sah mit Angst einer jeden Bewegung entgegen, die in verwandter Weise das politische oder journalistische Metier lehrhaft gestalten wollte. Der Intellektualismus findet also auch hier seinen ihn kompensierenden Gegenspieler in den romantischen Strömungen. Der Vorstoß dieser romantischen Strömung hat in der Tat auf einigen Gebieten praktische Erfolge gezeitigt, so z. B. im Kunstgewerbe oder — um ein ganz anders geartetes Gebiet heranzuziehen — in der Kleinkinderschule. Sie gelangte also in allen jenen Sphären des Lebens zum Durchbruch, in denen der Intellektualismus nicht als sachliche Notwendigkeit, sondern einem bloßen formalen Expansionsdrang folgend die urwüchsigeren Formen des „werkstattartigen" Miteinanders verschüttet hatte. Aber diese romantische Strömung fand ihre Grenze dort, wo das moderne Leben selbst das systematische Wissen zu einer unerläßlichen Voraussetzung hat. So wird die Sache problematischer, um je höhere Stufen der Schulung und um je komplexere Formen des

Kunstgewerblichen es sich handelt, wenn auch auf diesen höheren Stufen so manche Übertreibungen einer unnützen Überrationalisierung zuzuschreiben sein werden. (Hier gibt es nämlich ganz handgreifliche strukturelle Analogien zu dem Phänomen der Überrationalisierung und Überbürokratisierung des kapitalistischen Betriebs.) Man kann also die Grenze jeweils ganz genau feststellen, wo die Berechtigung der romantischen Gegenströmung bereits ihr natürliches Ende findet. Das Akademischwerden des Unterrichts beim Architekten z. B. beruht nicht ausschließlich auf einem übertriebenen Intellektualismus unserer Zeit, sondern auf sachlichen Bedingtheiten der Kompliziertheit des nötigen, zu beherrschenden technischen Wissensstoffes. Aber noch mehr — was man unbedingt vor allem einzusehn hat —: das Vorhandensein und die Herrschaft unseres Intellektualismus ist selbst kein intellektualistisches, ausgeklügeltes Phänomen, sondern der Intellektualismus ist selbst aus organischen Bedingungen des Gesamtprozesses entstanden. Es kann also nicht unsere Aufgabe sein, den Intellektualismus auch von dort zu verdrängen, wo gerade er die in der neuesten Zeit entstandenen Bedürfnisse organisch befriedigt, sondern nur aus jenen Gebieten, in denen er aus der eigenen formalen Expansionstendenz heraus auch dort intellektualistische Methoden anwendet, wo selbst heute noch lebendig-unmittelbare Kräfte sich auswirken können. Man kann also das rein technische Wissen des Ingenieurs nicht mehr in der Form eines werkstattartigen Miteinanders mitteilen, man kann aber sehr wohl, wo es auf im Wachsen begriffene Formwollungen ankommt, jene lebendigeren, „auf Erweckung“ und Fortpflanzung ausgerichteten Gemeinschaftsformen zur Geltung bringen.

Es kann also die Lösung nicht mehr in einem Entweder-Oder bestehen, sondern auch hier nur in einer lebendigen Vermittlung zwischen den die Zeit formierenden Kräften,

wobei man stets in jedem konkreten Falle genau herausfinden muß, wie weit dem besonderen Substrat entsprechend das systematisierende Element und das organisch Unmittelbare in der Übermittlungsform zur Geltung kommen soll[1].

Was hier von der Übermittlung künstlerischer Substanzen gesagt wurde, gilt mutatis mutandis weitgehend für das politische Element. Die Politik wurde als „Kunst" bisher nur gelehrt und übermittelt „bei Gelegenheit von".

Politisches Wissen und Können hatte sich bisher in Gestalt gelegentlicher Übertragung vererbt. „Bei Gelegenheit von" tradierte sich das spezifisch Politische. Was für die Kunst das Atelier, für das Handwerk die Werkstätte bedeutete, bedeutete insbesondere für die liberal-bürgerliche Politik die soziale Form des Klubs. Der Klub ist ein spezifisches Miteinander von Menschen, der sowohl zur sozialen und parteilichen Auslese — als Plattform des politischen Aufstieges — als auch zur Züchtung der kollektiven Willensimpulse als geeignetes Medium „von selbst" zustande kam. An seiner eigentümlichen soziologischen Beschaffenheit könnte man die Eigenart der wesentlichsten Formen unmittelbarer Übertragung willensgebundenen politischen Wissens ablesen. Aber auch hier, genau so wie beim Künstlerischen, zeigt es sich, daß die ursprünglicheren, rein auf Gelegenheit fundierten Arten des Lernens und Bildens nicht ausreichen. Die gegenwärtige Welt ist viel zu kompliziert, zu jeder Entscheidung, wenn sie nur einigermaßen auf der Höhe der gegenwärtigen Wissens- und Bildungsstufe erfolgen soll, gehört viel

---

[1] Wir möchten den Leser nur darauf hinweisen, daß hier ein Fall vorliegt, wo mit Hilfe der konkreten Situationsanalyse das Prinzip des „Richtigen" gefunden werden kann. Wenn uns das in der Logik gelingen würde, dann wäre das Ziel erreicht. Eine richtige Situationsanalyse eines Denkstils müßte das Maß seiner Geltung bestimmen können.

zu viel Fachwissen und Gesamtorientierung, als daß das bloß in Form der Gelegentlichkeit erworbene Wissen und Können auf die Dauer ausreichen könnte. Dieses Bedürfnis nach systematischer Schulung treibt bereits jetzt dazu und wird noch mehr dazu drängen, dem werdenden Politiker, dem Journalisten eine Fachschulung mitzugeben. Von hier aus droht aber die Gefahr, daß diese Fachschulung, wenn sie rein intellektualistisch organisiert wird, gerade das politische Element verdrängt. Ohne pädagogische Zugespitztheit auf das Handeln — rein enzyklopädisch — kann hier Wissen nicht viel nützen. Ebenso wird die Frage entstehen — und sie entsteht bereits für den, der die Gesamtsituation überblickt —: Soll diese Fachschulung des Politikers ohne weiteres den Parteischulen überlassen werden?

Nun haben es Parteischulen in dieser Beziehung sicher leichter. Die Willenszüchtung in einer bestimmten Richtung ergibt sich dort von selbst, durchdringt die Stoffe auf jeder Stufe der Darstellung. Das „klubistische", an den Willen sich richtende Element wird in die Forschungs- und Lehrarbeit ohne weiteres hineingetragen. Es ist nur die Frage, ob diese Art und Weise der Willenserweckung und -bildung als die alleinige Form wünschenswert ist. Denn sieht man näher zu, so ist diese politische Willensübertragung nur Züchtung einer vorgegebenen Willensrichtung, die durch den partiellen Standort der betreffenden sozialen und politischen Schicht diktiert ist.

Soll es und kann es aber nicht eine Form politischer Willenserweckung geben, die sich an jenen relativ freien Willen wendet, der das Fundament moderner Intelligenz ist und immer mehr werden soll? Geben wir nicht ein bedeutendes Gut europäischer Geschichte ohne weiteres auf, wenn wir nicht beim Herannahen drohender Parteimaschinerie im kritischen Augenblick noch den Versuch machen, gerade jene Tendenzen zu stärken, die auf

Grund einer vorangehenden Gesamtorientierung Entscheidungen treffen wollen? Ist Willenserweckung nur in Gestalt von Züchtung möglich, ist denn nicht ein die Kritik in sich verarbeitender Wille auch ein Wille und sogar eine höhere Art von Willen, auf den man nicht ohne weiteres verzichten darf?

Man darf sich nicht in den Bannkreis, in die Terminologie und das Lebensgefühl der rein extremen politischen Gruppen hineinziehen lassen. Man muß nicht annehmen, daß nur gezüchteter Wille ein Wille und nur die revolutionäre oder gegenrevolutionäre Tat eine Tat ist. Hier wollen uns die beiden extremen Flügel in der politischen Bewegung ihren einseitigen Praxis-Begriff aufoktroyieren und dadurch die Problematik verdecken. Oder ist etwa nur das Vorbereiten eines Aufstandes Politik? Ist die kontinuierliche Transformation der Verhältnisse und der Menschen nicht auch Tat? Vom Aspekt der Ganzheit kann man die Bedeutung revolutionär-aufständischer Phasen verstehen, aber auch dann sind sie nur eine Partialfunktion im Gesamtprozeß. Und gerade jener Wille, der das dynamische Gleichgewicht sucht, das das Ganze im Auge hat, sollte keine ihm angepaßte Tradition und Bildungsform besitzen? Ist es nicht ein wahres Interesse der Gesamtheit, daß mehr politische Willenszentren geschaffen werden, die die Lebendigkeit des kritischen Gewissens haben?

Es muß also eine Plattform geben, wo der zu einer solchen kritischen Orientierung nötige historische, juristische, ökonomische Stoff, die objektive Technik der Massenbeherrschung, die Bildung und Leitung der öffentlichen Meinung, aber auch jener Spielraum, in dem Willensentscheidung und Sicht in einer unvermeidlichen Weise verknüpft sind, gelehrt werden können, und zwar in einer Weise, die dabei die noch suchenden, vor der Entscheidung stehenden Menschen voraussetzt. Und hier wird es sich

von selbst ergeben, wo die alten Formen des mitteilenden Unterrichtes und wo jene lebendigeren, auf Tat ausgerichteten Arten des politischen Miteinanders zur Geltung kommen müssen.

So scheint es ganz sicher zu sein, daß die Zusammenhänge im spezifisch politischen Spielraume nur in wirklicher Realdiskussion erfaßt werden können. Daß z. B. hier der Lehrbetrieb um unmittelbar aktuelle miterlebbare Ereignisse konzentriert sein muß, um die Fähigkeit zur aktiven Orientierung unmittelbar zu wecken, ist zweifellos. Denn es gibt keine günstigere Möglichkeit, die eigentliche Struktur des politischen Spielraumes kennenzulernen, als die lebendige Auseinandersetzung mit den Gegnern über das Allergegenwärtigste, da bei einer solchen Gelegenheit stets die in einem Zeitpunkte sich bekämpfenden Kräfte und Aspekte zu Worte kommen.

Eine solche stets auf aktive Orientierung eingestellte Beobachtungsgabe wird sich auch die Geschichte anders aneignen, als dies zumeist heute der Fall ist. Sie wird Geschichte nicht nur vom Standpunkte des Archivars oder des Ethikers aus betrachten. Die Geschichtsschreibung hat schon so viele Wandlungen ihrer Gestalt durchgemacht, von der schlichten Chronik, Legende, Erbauung über Rhetorik, Kunstwerk, lebendiges Bilderbuch bis zur sehnsuchtsvollen Rückversenkung in die Vergangenheit, daß sie auch jetzt sich wird transformieren können.

Es waren diese Formen auch nichts anderes als der damaligen Zentralorientierung entsprechende Erfassungen der Vorwelt. Wenn einmal die jetzt im politischen Leben entstehende neue Art der aktiven Lebensorientierung, die die soziologischen Strukturverhältnisse primär sehen will, zum Forscher zurückströmt, so wird auch die entsprechende neue Form der Geschichtsschreibung gefunden werden. Nicht als ob damit die Quellenforschung und archivalische Leistung auch nur irgendwie zurückgesetzt werde, nicht

als ob die Geschichtsschreibung in den übrigen Formen aufhören müßte weiterzuexistieren. Es gibt auch heute noch Bedürfnisse, die etwa in einer rein „politischen Geschichte", andere, die in der „morphologischen Darstellung" ihre Erfüllung finden. Aber gerade jene Impulse, die aus der gegenwärtigen Art der Lebensorientierung Vergangenes in dem Elemente der Wandlungen der sozialen Strukturverhältnisse sehen wollen, gibt es nur in ihren Anfängen. Unsere gegenwärtige Lebensorientierung kann jedoch nicht vollständig sein, wenn ihre Fäden nicht in die Vergangenheit zurückgeführt werden. Und hat einmal diese aktiv orientierende Betrachtungsweise sich im Leben durchgesetzt, so wird sie auch rückstrahlend die Vergangenheit von hier aus zu erfassen imstande sein.

Es konnte — wie erwähnt — diesmal nicht unsere Aufgabe sein, Probleme endgültig zu lösen, wir mußten uns vielmehr damit begnügen, verdeckte Zusammenhänge einmal freizulegen und scheinbar Gesichertes als fragwürdig anzusehen. Hierbei war unser Bestreben, nicht nur den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege zu gehen, sondern die Problematik stets in ihrer zugespitztesten Gestalt zur Diskussion zu stellen. Was nützt es, beruhigende Antworten bezüglich der Politik als Wissenschaft zu erhalten, wenn das wirkliche politische Denken dem konstruktiven Bilde nicht entspricht.

Man muß zunächst eingesehen haben, daß das politisch-historische Denken ein sui-generis-Wissen erzeugt, das nicht reine Theorie ist und dennoch Erkenntnis enthält, man muß zunächst erkannt haben, wie sehr politisch-historisches Wissen stets partikular, perspektivisch, an kollektiv gebundene Gruppenwollungen geknüpft auftaucht und sich in engstem Kontakt mit diesen weiterbildet und wie es dennoch die Wirklichkeit in einer spezifischen Weise erfaßt. Man muß es am historischen Stoff selbst er-

fahren haben, wie sogar die Reflexionen des politisch-historischen Denkens über sich selbst jeweils verschieden sich gestalten, je nachdem von welchen Erlebnissen, Traditionen, Standorten aus das Problem gestellt wird. Deshalb jenes lange Verweilen bei der historisch-soziologischen Analyse der Problemstellung, die zeigen sollte, daß bereits das Grundproblem, wie Theorie zur Praxis sich verhalte, stets anders ausfällt, je nachdem ob es von bürokratischer, historistischer, liberaler, sozialistisch-kommunistischer oder fascistischer Seite gesehen wird.

Man muß ferner die Inadäquatheit der Darstellungsform gegenüber der spezifischen Eigenart aktiven Orientierungswissens und den Gegensatz zwischen aktiver Orientierung und kontemplativem Schema erfaßt haben, wenn man auch von dieser Seite her die Eigenart politischen Denkens herauszuheben bestrebt ist. Schließlich mußte diese Verschiedenheit und Eigenart in den spezifischen Übertragungsformen an der spezifischen Art der geistigen Übertragung, die hier heimisch ist, aufgewiesen werden. Daher das Verweilen in unserer Darstellung bei der Analyse der Darstellung und Übertragungsformen.

Nur wenn man diese Differenzen scharf ins Auge gefaßt hat und die daraus entstehende Belastung in die endgültige Problemstellung mitnimmt, kann die Lösung der Frage, ob Politik als Wissenschaft möglich sei, eine adäquate sein. Eine solche Analyse aber, die die Seinsgebundenheit jedes politischen Wissens stets im Auge hat, die die Darstellungsform von der sozial-aktivistischen Einstellung her zu erfassen bestrebt ist, eine solche ist eben die wissenssoziologische Analyse. Ohne wissenssoziologische Fragestellung ist politisches Wissen in seiner innersten Eigenart nicht verstehbar. Diese wissenssoziologische Analyse läßt aber noch immer d r e i W e g e offen. Man wird e r s t e n s nach dieser Einsicht, daß politisch-historisches Wissen stets seinsgebunden, standortsgebunden sich entfaltet, eben

infolge dieser Seinsgebundenheit den Wahrheits- und Erkenntnischarakter dieser Wissensart völlig leugnen. Diesen Weg werden jene gehen, die das Paradigma wahrer Erkenntnis an den Erkenntnistypen anderer Gebiete orientieren und sich die Möglichkeit nicht vergegenwärtigen, daß evtl. jedes Wirklichkeitsgebiet seine eigenartige Erkenntnisform haben könnte und nichts gefährlicher ist, als eine solche einseitige und beschränkte Orientierung bei der Erkenntnisproblematik.

Wird man diese Überlegung hinter sich haben, so entsteht die zweite Möglichkeit der Stellungnahme, das Streben, der wissenssoziologischen Analyse die Aufgabe zuzuschreiben, bei jeder historisch-politischen Einsicht die „soziale Gleichung" herauszuarbeiten. Das will besagen: die wissenssoziologische Analyse hat die Aufgabe, das wert-, standorts-, willensmäßig gebundene Moment aus jeder konkret vorliegenden „Erkenntnis" herauszuschälen, es als Fehlerquelle zu beseitigen und so auch hier zu einem „wertfreien", „übersozialen", „überhistorischen" Gebiet der „objektiv" geltenden Gehalte zu kommen.

Sicher hat diese Tendenz auch ihre Berechtigung, denn es gibt zweifellos Gebiete im politisch-historischen Wissen, die eine autonome Regelhaftigkeit enthalten, deren Formulierbarkeit sehr weitgehend vom Weltanschaulichen und Politischen ablösbar ist. So sahen wir, daß es eine Sphäre im Seelenleben gibt, die weitgehend sinnfremd durch eine Massenpsychologie erfaßbar ist, auch gibt es eine in allgemeinen Strukturregeln erfaßbare Schicht des Sozialen: die allgemeinsten Strukturformen des menschlichen Zusammenlebens („formale Soziologie"). Es war gerade Max Webers Bestreben, diese Schicht der rein „sachlich" erfaßbaren Beziehungen in seinem Werke „Wirtschaft und Gesellschaft" herauszuarbeiten, um ein solches wertfrei-objektives Gebiet für die Soziologie zu gewinnen. Auch das Bestreben, eine Sphäre der reinen Theorie im Gebiete

der Nationalökonomie aus dem Geflecht des Sozialen und Weltanschaulichen herauszudestillieren, steht im Zeichen einer solchen, „Wertungen“ und „Sachgehalte“ radikal scheidenden Forschungsintention.

Es ist noch gar nicht abzusehen, wie weit diese Ablösbarkeit wirklich gelingt. Es ist nicht ausgeschlossen, eher wahrscheinlich, daß es auch solche Sphären gibt; ihr „wertfreier“, „überhistorischer" und „übersozialer“ Charakter wird aber erst dann radikal gewährleistet sein, wenn wir auch die Axiomatik, den Kategorienapparat, mit dem wir hierbei arbeiten, auf dieses weltanschauliche Verankertsein hin analysieren. Denn wir haben allzusehr die Tendenz, als „objektive“ Momente kategoriale Strukturen und letzte Setzungen hinzunehmen, die wir selbst unbewußt in die Erfahrung hineingetragen haben und die sich für den wissenssoziologischen Forscher nachträglich als eine partiale, historisch-standortsgebundene Axiomatik einer besonderen Strömung enthüllen. Es ist ja nichts selbstverständlicher, als daß gerade jene Denkformen, in denen wir selbst denken, für uns am allerwenigsten sich in ihrer Partikularität enthüllen und daß nur der sich weiterentfaltende historisch-soziale Strom die Distanz schafft, aus der heraus die etwaige Partikularität sichtbar wird. Deshalb muß es auch für jene Tendenz, die eine solche ablösbare wertfreie Sphäre der Wißbarkeit erstrebt, stets wichtig sein, zumindest als Korrektur in Gestalt einer Wissenssoziologie die „sozialen Gleichungen“ der Denkformen zu erforschen.

Man kann hier dem Ergebnis nicht vorgreifen und nur so viel feststellen, daß, wenn sich auch nach einer solchen radikalen Ablösung des politisch-sozialen Standortsgebundenen eine Sphäre der Wertfreiheit (nicht nur im Sinne der Freiheit von politischer Stellungnahme, sondern im Sinne der Eindeutigkeit und Wertfreiheit der kategorialen und axiomatischen Apparatur) herausstellen sollte, diese sich

nur erarbeiten läßt, wenn man die für uns überhaupt erfaßbaren „sozialen Gleichungen“ des Denkens in Betracht zieht.

Damit kommen wir zu dem dritten Weg, der eigentlich der unsrige ist. Man ist der Ansicht, daß dort, wo das eigentlich Politische beginnt, das Wertende nicht ohne weiteres oder zumindest nicht im selben Maße ablösbar sei, wie bei dem formal-soziologischen Denken und den sonstigen Arten des rein formalisierenden Erkennens. Dieser Standort wird auf die konstitutive Bedeutung des voluntaristischen Elements für die Erkennbarkeit im Felde des eigentlich Politisch-Historischen bestehen, wenn auch in diesen Gebieten im Laufe der Geschichte eine allmähliche Selektion von Kategorien beobachtbar ist, die immer mehr für alle Parteien gelten. Nichtsdestoweniger wird man sich durch eine solche allmählich sich durchsetzende Schicht des für alle Parteien geltenden Wissens, durch dieses Vorhandensein eines „Consensus ex-post“[1] nicht dazu verleiten lassen, zu übersehen, wie zu einem jeden gegebenen historischen Zeitpunkt ein ganz wesentlicher Bestand an Wissensmaterialien nur in der Gestalt perspektivischer, standortsgebundener Formen vorhanden ist. Da wir aber nicht im Stadium der Erlösung und Außergeschichtlichkeit leben, ist unser Problem nicht, wie man mit einem Wissen, das im Elemente einer „Wahrheit an sich“ konstituiert ist, umzugehen hat, sondern wie der Mensch in seinem zeitlich standortsgebundenen Wissen mit den Erkenntnisaufgaben fertig wird. Wenn wir hier für eine Zusammenschau des zunächst in einem System noch nicht Zusammenfaßbaren plädieren, so geschieht dies deshalb, weil wir darin das relative Optimum sehen und weil wir darin (wie auch bisher in der Geschichte) den nötigen vorbereitenden Schritt zur nächsten Synthese zu gehen vermeinen. Es soll

[1] Vgl. auch hierüber Ausführlicheres in meinem Züricher Referat, wo von einem Konsensuswissen ex-post die Rede ist, und dessen Genesis aufzuzeigen versucht wird.

zu dieser Lösung des Problems sofort hinzugefügt werden, daß sogar in dieser Neigung zur jeweiligen Zusammenschau und Synthese vom jeweils möglichen umfassendsten und vorwärtstreibenden Standort aus bereits auch eine Entscheidung liegt, eben die Entscheidung zur dynamischen Mitte. Es kann gerade uns nichts ferner liegen, als diesen Entscheidungscharakter zu leugnen. Ist es doch gerade unsere Hauptthese, daß politische Erkenntnis, solange Politik Politik im anfangs beschriebenen Sinne ist, ohne Entscheidung nicht möglich ist, und daß diese Entscheidung irgendwo im Gesamtgefüge, auch bei vermittelnden Vorschlägen, gerade in dem Sich-Entscheiden für die dynamische Vermittlung liegt. Es ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob diese Entscheidung unbewußt und naiv die Sicht bestimmt (was jede prinzipielle Blickerweiterung verhindert) oder ob sie nur auftritt, nachdem alles, was für uns reflexiv gemacht werden kann, alles, was für uns bereits wißbar ist, in die Problemstellung und Deliberation einbezogen ist.

Denn darin scheint doch das Allereigentümlichste politischen Wissens zu liegen, daß durch ein Mehr-Wissen die Entscheidung nicht aufgehoben wird, sondern sich nur immer weiter zurückschiebt, was aber in diesem Rückzug erobert wird, als Erweiterung des Blickfeldes, als erobertes Wissen bestehen bleibt. So ist es denn vom Vordringen soziologischer Ideologieforschung immer mehr zu erwarten, daß die bisher nur teilweise erforschten Zusammenhänge zwischen sozialer Lage, Willensimpuls und Sicht immer durchsichtiger werden, daß wir also — wie erwähnt — den kollektivgebundenen Willen und das dazugehörige Denken weitgehend genau berechnen und das ideologische Reagieren der sozialen Schichten etwa voraussagen können.

Durch eine solche wissenssoziologische Fundierung wird aber unsere eigene Entscheidung bei weitem nicht

aufgehoben, nur das Blickfeld, von dem aus man zu entscheiden hat, wird erweitert. Und auch jene, die von einer Erweiterung der Kenntnis der determinierenden Faktoren die Lähmung der Entscheidung, die Bedrohung der „Freiheit“ befürchten, können beruhigt sein. In Wahrheit determiniert ist nur derjenige, der die wesentlichsten determinierenden Faktoren nicht kennt, sondern unmittelbar unter dem Druck ihm unbekannter Determinanten handelt. Jede Reflexivmachung der bislang uns beherrschenden Determinanten setzt diese herab aus der Sphäre der unbewußten Motivationen in das Gebiet des Beherrschbaren, Kalkulierbaren, des Objektivierten. Wahl und Entscheidung werden dadurch nicht aufgehoben, ganz im Gegenteil, Motive, durch die wir bislang beherrscht wurden, werden nunmehr durch uns beherrscht, wir werden immer mehr zurückgedrängt auf unser wahres Selbst, und wo wir bisher Zwangsläufigkeiten dienten, dort steht es in unserer Macht, mit jenen Kräften bewußt uns zu verbinden, mit denen wir uns von Grund aus zu identifizieren imstande sind.

Das stete Reflexivwerden früherer unbeherrschter Faktoren und das immer mehr nach rückwärts Verschieben der Entscheidung scheint die grundlegende Bewegungsform im Werden politischen Wissens zu sein. Sie entspricht der eingangs erwähnten Tatsache, daß das Gebiet des Rationalisierbaren und des rational Beherrschbaren (auch in unserer persönlichsten Sphäre) immer mehr wächst und der irrationale Spielraum sich dementsprechend immer mehr einengt. Ob am Ende einer solchen Entwicklung eine völlig rationalisierte Welt steht, wo Irrationales und Entscheidung überhaupt nicht mehr bestehen können, oder ob damit nur die soziale Determination aufhört, kann hier nicht erörtert werden, denn diese Möglichkeit ist zunächst eine mehr als utopische, noch sehr fern liegende und einer wissenschaftlichen Erörterung deshalb unzugänglich.

So viel scheint aber feststellbar zu sein, daß Politik als Politik nur so lange überhaupt möglich ist, wie dieser Spielraum vorhanden ist (wo er verschwindet, tritt an seine Stelle „Verwaltung"); ferner, daß die Besonderheit politischen Wissens den „exakten" Wissensarten gegenüber darin besteht, daß hier Wissen unabtrennbar mit dem Wollen, das rationale Element wesensmäßig mit jenem irrationalen Spielraum verwachsen ist; und schließlich, daß die Tendenz besteht, das Irrationale im Sozialen zu beseitigen, und daß im engsten Zusammenhang damit eine gesteigerte Reflexivmachung der uns bisher unbewußt herrschenden Faktoren erfolgt.

Im Geschichtlichen spiegelt sich dies darin wider, daß der Mensch anfangs das Sozial-Weltliche genau so als Schicksal, d. h. als unbeherrschbar erlebt, wie wir wohl immer die naturhaften Grenztatsachen (das Faktum des Geborenwerdens und des Todes) erleben werden. Zu dieser Art des Welterlebens gehört eine Ethik, die man „Schicksalsethik" nennen könnte. Sie besteht im wesentlichen in dem Gebot, höheren, undurchschaubaren Mächten zu gehorchen. Der Durchbruch dieser an Schicksal orientierten Ethik vollzieht sich zuerst in der Gesinnungsethik, wo der Mensch zumindest sein Selbst dem Schicksalhaften im gesellschaftlichen Ablauf gegenüberstellt. Er reserviert sich seine Freiheit einmal im Sinne der Möglichkeit, durch die Tat neue Kausalreihen in die Welt zu setzen (wenn er auch auf die Beherrschbarkeit der Konsequenzen verzichtet), und zweitens durch den Glauben an die Undeterminiertheit seiner Entscheidungen.

Eine dritte Stufe in dieser Entwicklung scheint unsere Gegenwart zu bedeuten: Der Sozialzusammenhang als „Welt" ist nicht mehr völlig undurchsichtig, schicksalhaft, sondern manche Zusammenhänge sind potentiell voraussehbar. Auf dieser Stufe taucht die Verantwortungsethik auf. Sie enthält einmal die Forderung, nicht nur der

Gesinnung entsprechend zu handeln, sondern auch die möglichen, jeweils berechenbaren Konsequenzen in die Deliberation einzubeziehen, und zweitens — dies möchten wir auf Grund des Vorangehenden hinzufügen —, die Gesinnung selbst einer bereinigenden Selbstprüfung zu unterwerfen, um die blind und nur zwangsläufig wirkenden Determinanten auszuschalten.

Max Weber hat dieser bestimmten Art von Politik die erste durchschlagende Formulierung gegeben. In seinem Wissen und Forschen spiegelt sich dieses Stadium der Politik und Ethik wider, wo das blind Schicksalhafte am Sozialprozeß zumindest partial im Verschwinden begriffen ist und das Wissen des Wißbaren für den Handelnden zur Verpflichtung wird.

Wenn irgendwann, so kann Politik eben in diesem Stadium zur Wissenschaft werden, wo einerseits das geschichtliche Feld, das es zu beherrschen gilt, sich so weit lichtet, daß es in seinem Aufbau durchleuchtbar wird, und wo andererseits aus der Ethik ein Wille aufsteigt, für den Wissen nicht müßige Kontemplation, sondern Selbstklärung und in diesem Sinne Wegbereitung zur politischen Tat bedeutet.

DAS UTOPISCHE BEWUSSTSEIN

Alfred Weber zum 60. Geburtstag gewidmet

A. Versuch einer Klärung der Grundphänomene: Utopie, Ideologie und das Problem der Wirklichkeit

Utopisch ist ein Bewußtsein, das sich mit dem es umgebenden „Sein" nicht in Deckung befindet.

Diese Inkongruenz erweist sich stets darin, daß ein solches Bewußtsein im Erleben, Denken und Handeln sich an Faktoren orientiert, die dieses „Sein" als verwirklicht nicht enthält. Aber nicht eine jede inkongruente, das jeweilige „Sein" transzendierende und in diesem Sinne „wirklichkeitsfremde" Orientierung wird uns als eine utopische gelten. Nur jene „wirklichkeitstranszendente" Orientierung soll von uns als eine utopische angesprochen werden, die, in das Handeln übergehend, die jeweils bestehende Seinsordnung zugleich teilweise oder ganz sprengt.

Die Beschränkung des Utopischen auf jene Art wirklichkeitstranszendenter Orientierung, die zugleich eine bestehende Ordnung auch sprengt, unterscheidet das utopische vom ideologischen Bewußtsein. Man kann sich an wirklichkeitsfremden, seinstranszendenten Faktoren orientieren und dennoch in der Richtung der Verwirklichung bzw. der steten Reproduktion der bestehenden Lebensordnung wirken. Im Laufe der Geschichte orientierte der Mensch sich viel öfter an seinstranszendenten als an seinsimmanenten Faktoren und verwirklichte dennoch auf Grund eines solchen seinsinkongruenten „ideologischen" Bewußtseins ganz konkrete Lebensordnungen. Utopisch wurde eine solche inkongruente Orientierung nur dann, wenn sie zugleich in der Richtung der Sprengung des bestehenden „Seinsgefüges" wirkte. Träger und Vertreter

einer bestimmten „Seinsordnung“ waren deshalb auch nie Feinde seinstranszendenter Orientierung: ihr Bestreben ging nur stets dahin, die seinstranszendenten, d. h. die in einer bestimmten Lebensordnung unverwirklichbaren Gehalte und Wollungen zu bezwingen, sie dadurch sozial unwirksam zu machen, daß sie solche Gehalte auf einen gesellschafts- und geschichtsjenseitigen Ort verbannten.

Jede historische Seinsstufe war stets umwoben von Vorstellungen, die dieses Sein transzendierten, sie wirkten aber nicht als Utopien, vielmehr als zu dieser Seinsstufe gehörende Ideologien, solange sie in das zu ihr gehörende Weltbild „organisch“ (d. h. ohne umwälzende Wirksamkeit) eingebaut waren. Solange es etwa der feudal und kirchlich organisierten mittelalterlichen Ordnung gelang, aus ihrem sozialen Gehäuse paradiesische Verheißungen auf einen geschichtstranszendenten Ort, ins Jenseits, zu verbannen und ihnen dadurch die umwälzende Spitze zu nehmen, gehörten diese Gehalte noch zu dieser Ordnung. Erst als bestimmte Menschengruppen solche Wunschbilder in ihr Handeln aufnahmen und zu verwirklichen bestrebt waren, wurden diese Ideologien zu Utopien. Nennt man für einen Augenblick mit Landauer[1] — im bewußten Gegensatze zur üblichen Definition — eine jede geltende, sich auswirkende Ordnung eine „Topie“, so werden Wunschbilder dort, wo sie eine umwälzende Funktion erhalten, zur Utopie.

Es ist klar, daß einer solchen Unterscheidung ein bestimmter Begriff des „Seins“ und ein dementsprechender Begriff der Seinstranszendenz zugrunde liegt — eine Voraussetzung, die man vor dem Weitergehen zunächst unbedingt klären muß.

Was „Wirklichkeit“, „Sein“ überhaupt sei, ist ein Problem der Philosophie und hat uns hier nicht zu beschäftigen.

---

[1] *Landauer, G.:* Die Revolution. Bd. 13 der Schriftenreihe „Die Gesellschaft“, hrsg. v. M. Buber, Frankfurt a. M. 1923.

Was aber historisch und soziologisch jeweils als „wirklich" anzusprechen ist, ist ziemlich eindeutig bestimmbar.

Da der Mensch ein primär in der Geschichte und in Gesellschaft lebendes Wesen ist, so ist dieses ihn umgebende „Sein" nie ein „Sein überhaupt", sondern stets eine konkrete historische Gestalt des gesellschaftlichen Seins. „Sein" ist vom Soziologen aus gesehen stets nur erfaßbar als eine „konkret geltende", das will hier besagen — als eine sich auswirkende und in diesem Sinne als wirklich bestimmbare Lebensordnung.

Jede konkrete „sich auswirkende Lebensordnung" ist zunächst am klarsten erfaßbar und charakterisierbar durch die ihr zugrunde liegende besondere Art des wirtschaftlich-machtmäßigen Gefüges; sie umfaßt aber auch alle jene Formen des menschlichen Miteinanders (spezifische Formen der Liebe, der Gesellung, des Kampfes etc.), die durch diese Strukturformen möglich oder erforderlich werden; schließlich alle jene Arten und Weisen des Erlebens und Denkens, die dieser Lebensordnung entsprechen und in diesem Sinne sich mit ihr in Deckung befinden. (Für unsere Problemstellung genügt zunächst diese Klärung. Daß es auf einer weiteren Stufe der Betrachtung hier noch manches zu klären gibt, sei nicht verhehlt. Die Klärungsstufe eines Begriffes kann nie eine absolute sein; sie hält stets Schritt mit dem expansiven und intensiven Wachstum der Durchleuchtung des gesamten Gefüges.) Eine jede „wirklich geltende" Lebensordnung ist aber auch zugleich umwoben von Vorstellungen, die als „seinstranszendent", „unwirklich" deshalb zu bezeichnen sind, weil sie in der betreffenden Lebensordnung gemäß der in ihnen vorgestellten Gehalte niemals zur Auswirkung gelangen können und weil man ihnen entsprechend in dieser Lebensordnung wirklich nicht leben und handeln könnte.

„Seinstranszendent", unwirklich sind mit einem Wort alle jene Vorstellungen, die mit dieser sich auswirkenden

Lebensordnung nicht zusammenfallen. Vorstellungen, die der konkret daseienden, sich de facto auswirkenden jeweiligen Seinsordnung entsprechen, nennen wir „adäquate", seinskongruente Vorstellungen. Sie sind relativ selten, und nur soziologisch völlig geklärtes Bewußtsein wirkt durch seinskongruente Vorstellungen und Motive bestimmt. Den seinskongruent adäquaten Vorstellungen gegenüber gibt es die beiden großen Gruppen seinstranszendenter Vorstellungen: die der Ideologien und die der Utopien.

Ideologien nennen wir jene seinstranszendenten Vorstellungen, die de facto niemals zur Verwirklichung des in ihnen vorgestellten Gehaltes gelangen[1]. Werden sie auch oft gutgläubig zu Motiven des subjektiven Handelns der einzelnen, so werden sie doch meist ihrem Sinngehalte nach im Handlungsvollzug umgebogen.

Die Vorstellung der christlichen Menschenliebe etwa bleibt in einer auf Leibeigenschaft fundierten Gesellschaft stets eine seinstranszendente, unverwirklichbare und in diesem Sinne „ideologische" Vorstellung, auch dann, wenn sie dem gemeinten Sinne nach gutgläubig zum Motiv des Einzelhandelns wird. Konsequent im Sinne dieser christlichen Menschenliebe in einer Gesellschaft zu leben, die nicht auf demselben Prinzip aufgebaut ist, ist unmöglich und der einzelne ist in seinem Handeln gezwungen — sofern er nicht gesonnen ist, diese Gesellschaftsstruktur zu sprengen —, stets von. seinen edleren Motiven abzufallen.

Dieses „Abfallen" des ideologiebestimmten Handelns vom vorgestellten Gehalte kann mehrere Formen haben, und dem entspricht eine ganze Skala möglicher Typen

---

[1] Damit ist also ausgesprochen, daß auch Ideologien als Motive zu irgendeinem Tun wirken können, ihre Ideologiehaftigkeit (Falschheit) besteht aber darin, daß sie es nicht in der Richtung ihres vermeintlichen Gehaltes tun.

ideologischen Bewußtseins. Als erster Typus muß jener Fall gelten, wo das vorstellende und denkende Subjekt die Inkongruenz seiner Vorstellungen mit der Wirklichkeit deshalb nicht entdecken kann, weil die Gesamtaxiomatik seines historisch und sozial bestimmten Denkens so gelagert ist, daß die Inkongruenz prinzipiell nicht sichtbar werden kann. Als zweiter Typus ideologischen Bewußtseins könnte demgegenüber das cant-Bewußtsein gelten, das dadurch charakterisiert ist, daß es historisch die Möglichkeit hätte, die Inkongruenz der eigenen Ideen mit dem vollzogenen Handeln zu entdecken, das aber aus vitalen Instinkten heraus diese Einsichten verdeckt. Als letzter Typus hat aber das auf bewußte Vortäuschung basierte ideologische Bewußtsein zu gelten, wo Ideologie im Sinne der bewußten Lüge zu interpretieren ist: in diesem Falle handelt es sich nicht um Selbsttäuschung, sondern um bewußte Fremdtäuschung. Vom gutgläubig seinstranszendenten Bewußtsein über das cant-Bewußtsein bis zur Lügenideologie gibt es unendlich viele Übergänge[1]. Mit diesen Phänomenen haben wir uns aber hier weiter nicht zu beschäftigen; wir mußten diese Typen sichten, um die Eigenart des Utopischen in diesem Zusammenhange desto klarer erfassen zu können.

Utopien sind auch seinstranszendent, denn auch sie geben dem Handeln eine Orientierung an Elementen, die das gleichzeitig verwirklichte Sein nicht enthält; sie sind aber nicht Ideologien bzw. sie sind es insofern und in dem Maße nicht, als es ihnen gelingt, die bestehende historische Seinswirklichkeit durch Gegenwirkung in der Richtung der eigenen Vorstellung zu transformieren. Gilt diese prinzipielle und zunächst völlig formale Unterscheidung zwischen Utopie und Ideologie von uns relativ außenstehenden Betrachtern aus beinahe völlig unproblematisch,

[1] Vgl. hierüber Ausführlicheres im Abschnitt: Ideologie und Utopie.

so ist die Bestimmung dessen, was in concreto, im gegebenen Falle als Ideologie und Utopie anzusprechen sei, unglaublich schwierig. Es handelt sich hierbei nämlich stets um eine wertende und messende Vorstellung, bei deren Vollzug man unvermeidlich an den Wollungen und an dem Lebensgefühl der um die Beherrschung der historischen Wirklichkeit ringenden Parteien partizipieren muß.

Was im gegebenen Falle als Utopie und was als Ideologie zu gelten hat, das hängt ja im wesentlichen auch davon ab, an welcher Stufe der Seinswirklichkeit man den Maßstab ansetzt, und es ist klar, daß die die bestehende sozialgeistige Seinsordnung vertretenden Schichten die von ihnen getragenen Zusammenhänge als wirklich erleben werden, daß dagegen die in Opposition getriebenen Schichten sich bereits an den tendenziellen Keimen der von ihnen gewollten und durch sie werdenden Lebensordnung orientieren werden. Als Utopie bezeichnen die Vertreter einer bestimmten Seinswirklichkeit alle jene Vorstellungen, die von ihnen aus gesehen prinzipiell niemals verwirklicht werden können.

In diesem Sprachgebrauch bekommt auch das Utopische jenen heute dominierenden Nebensinn einer Vorstellung, die prinzipiell unverwirklichbar ist. (Diese Bedeutung haben wir aus der engeren Definition bewußt ausgemerzt.) Nun gibt es sicher unter den seinstranszendenten Vorstellungen solche, die prinzipiell und niemals verwirklichtwerden können. Die für eine bestimmte Seinsordnung denkenden und im Banne des dazu gehörenden Lebensgefühls stehenden Menschen werden aber stets die Tendenz haben, alle jene seinstranszendenten Vorstellungen als absolut utopisch zu bezeichnen, die sich nur in ihrer Lebensordnung als unverwirklichbar erweisen. Wir wollen im folgenden, sooft wir schlechtweg von Utopie reden, stets die bloß relative, d. h. nur die von einer bestimmten be-

reits da seienden Stufe her als unverwirklichbar erscheinende Utopie meinen[1].

Eben deshalb, weil die konkrete Bestimmung des Utopischen stets von einer bestimmten Seinsstufe her erfolgt, ist es möglich, daß die Utopien von heute zu den

[1] An der Bestimmung der Bedeutung des Begriffes Utopie könnte man allein schon zeigen, wie sehr eine jede Definition im historischen Denken bereits perspektivisch ist, d. h. das ganze Gedankensystem des Standortes des jeweiligen Denkers, ganz besonders aber die hinter diesem Gedankensystem stehende politische Entscheidung irgendwie schon in sich enthält. Allein die Tatsache, wie man einen Begriff definiert und in welcher Bedeutungsnuance man ihn verwertet, enthält bereits bis zu einem bestimmten Grade eine Vorentscheidung über den Ausgang des auf ihn aufgebauten Gedankenganges.

Daß ein für die bestehende, geltende Sozialordnung bewußt oder unbewußt optierender Betrachter einen dem Umfang nach so umfassenden, unbestimmten und undifferenzierten Begriff des Utopischen hat, in dem der Unterschied des absolut und nur relativ Unverwirklichbaren verwischt wird, ist kein Zufall. Von diesem Standort will man einfach nicht über den gegebenen Seinsstatus hinauskommen. Dieses Nichtwollen trachtet das allein in der gegebenen Seinsordnung Unverwirklichbare als etwas völlig Unverwirklichbares anzusehen, um durch diese Verschüttung der Differenzen das nur relativ Utopische als Forderung nicht aufkommen zu lassen. Indem man ohne Unterschied alles utopisch nennt, was über das Gegebene hinausragt, vernichtet man die Beunruhigung, die aus dem in anderen Seinsordnungen verwirklichbaren „relativ Utopischen" entstehen könnte.

Gerade umgekehrt ist für den Anarchisten G. *Landauer* (Die Revolution a. a. O. S. 7ff.), der jeden Wert in die Revolution und Utopie verlegt und in jeder Topie (= Seinsordnung) das Böse selbst sieht, eben diese Seinsordnung ein völlig undifferenziertes Element. Wie vorher in den Augen des Vertreters der jeweiligen Seinsordnung dies Utopische sich weiter nicht differenzierte (man also bei ihm von einer Utopieblindheit reden könnte), so könnte man bei dem Anarchisten von einer Seinsblindheit sprechen. Es bricht nämlich bei Landauer die bei allen Anarchisten dominierende, alle Teildifferenzen verschüttende, alles vereinfachende Antithese des „Autoritärs" und „Kämpfers für die Freiheit" durch — ein Gegensatz, bei dem vom Polizeistaat über die demokratisch-republikanische bis zur sozialistischen Staatsorganisation alles in gleicher Weise als „autoritär"

Wirklichkeiten von morgen werden können. „Les Utopies ne sont souvent que des vérités prématurées" (Lamartine). Die jeweilige Abstempelung bestimmter Gehalte im Sinne des Utopischen erfolgt meistens von den Vertretern der früheren Seinsstufe her. Umgekehrt aber

---

und nur der Anarchismus als freiheitlich erscheint. Dieselbe Tendenz zur Simplifizierung wirkt sich auch im Geschichtsbild aus. Genau wie die sicher vorhandenen qualitativen Differenzen der einzelnen Staatsformen durch die zu schroffe Alternative verdeckt wurden, wird durch das Verlegen des wesentlichen Wertakzentes auf die Utopie und die Revolution die Möglichkeit des Sichtbarwerdens irgendwelcher evolutiver Momente im Gebiete des Historisch-Institutionellen verbaut. Für dieses Weltgefühl ist dann das historische Geschehen nichts anderes als ein immer wieder sich erneuerndes Abgelöstwerden einer jeden Topie (Ordnung) durch eine aus ihr aufsteigende Utopie. Nur in der Utopie und in der Revolution steckt wahres Leben, die institutionelle Seinsordnung ist stets nur der üble Rest, der aus der abgeebbten Utopie und Revolution übrigbleibt. So führt der Weg der Geschichte von einer Topie über die Utopie zur nächsten Topie usf.

Die Einseitigkeit dieser Weltsicht und Begriffsbildung ist zu handgreiflich, als daß sie hier noch ausführlicher analysiert zu werden brauchte. Ihr Verdienst besteht aber darin, daß sie im Gegensatz zu der die jeweils bestehende Seinsordnung vertretenden („konservativen") Denkweise die Verabsolutierung der jeweiligen Seinsordnung verhindert, indem sie diese nur als eine der möglichen „Topien" betrachtet, die aus sich sofort jene utopischen Elemente heraussondern wird, die diese dann zu sprengen berufen sind. Man sieht: will man den „richtigen" (oder bescheidener ausgedrückt, den auf unserer Denkstufe möglichen adäquatesten) Utopiebegriff finden, so muß man zunächst durch eine wissenssoziologische Analyse die Einseitigkeiten der einzelnen Standorte gegeneinander ausspielen. Hierbei wird völlig durchsichtig werden, worin die Partikularität der bisherigen Begriffsbedeutungen besteht. Erst nach dieser Klärung kann man auf Grund eigener Entscheidung eine umsichtigere Lösung finden, die die bisher durchsichtig gewordenen Einseitigkeiten überwindet. Der oben im Text von uns verwertete Utopiebegriff scheint uns in diesem Sinne der umfassendste zu sein. Er trachtet zunächst danach, dem dynamischen Charakter der Wirklichkeit Rechnung zu tragen, indem er nicht von einem Sein

vollzieht sich die primäre „Enthüllung“ der Ideologien als seinsinkongruenter Täuschungsvorstellungen stets von den Vertretern einer erst noch werdenden Seinswirklichkeit her. Den Begriff des Utopischen bestimmt stets die herrschende, mit einer bestehenden Seinsordnung sich in

---

überhaupt, sondern von einem konkret historisch-sozial bestimmten und sich stets abwandelnden Sein ausgeht. (Vgl. S. 53, 85 Anm. 2.) Er trachtet ferner, einen qualitativ historisch und sozial abgestuften Utopiebegriff zu finden, schließlich das „relativ-“ und das „absolut-Utopische“ auseinanderzuhalten.

All dies geschieht letzten Endes nur, weil wir nicht rein abstrakt ein beliebiges Verhältnis von Sein und Utopie theoretisch fixieren, sondern womöglich dem konkreten Reichtum des historischen und sozialen Gestaltwandels der Utopie in einer Zeitperiode gerecht werden wollen, ferner, weil wir diesen Gestaltwandel nicht nur morphologisch kontemplativ betrachten und beschreiben, sondern auch jenes lebendige Prinzip herausstellen wollen, das das Werden der Utopie mit dem des „Seins“ verknüpft. In diesem Sinne wird dann das Verhältnis von Sein und Utopie als ein „dialektisches“ bestimmt. Das Wort bedeutet auf dieser Stufe das einfache Verhältnis, das darin besteht, daß eine jede Seinsstufe aus sich heraus alle jene „Gedanken- und Seelengehalte“ (bei bestimmt gelagerten sozialen Trägern) emporschießen läßt, die das „Negative“, das noch Unverwirklichte, die Not einer jeden Seinsstufe kondensiert in sich enthalten. Diese geistigen Elemente werden dann zum Sprengstoff, der dieses Sein über sich hinaustreibt. Das Sein gebiert Utopien, diese sprengen das Sein in der Richtung auf ein nächstes Sein. Auf einer formalen Stufe und etwas intellektualistisch hatte dieses „dialektische Verhältnis“ schon der Hegelianer Droysen gut formuliert. Seine Begriffsbestimmungen mögen zur vorläufigen Erörterung des dialektischen Elementes dienen. Er sagt in seinem „Grundriß der Historik“ (ed. Rothacker, Halle a. d. Saale 1925) folgendes:

§ 77.

„Alle Bewegung in der geschichtlichen Welt vollzieht sich, indem aus den Zuständlichkeiten sich das ideale Gegenbild, der Gedanke, wie sie sein sollten, entwickelt ...“

§ 78.

„Die Gedanken sind die Kritik dessen, was ist, und nicht ist, wie es sein sollte. Indem sie verwirklicht sich zu neuen Zuständen



unproblematischer Deckung befindende Schicht; den Begriff des Ideologischen bestimmt stets die aufstrebende, zur bestehenden Seinswirklichkeit sich in existentieller Spannung befindende Schicht. Eine fernere Schwierigkeit, die die konkrete Bestimmung dessen, was in einem

---

ausbreiten und zu Gewohnheit, Trägheit, Starrheit verdicken, wird von Neuem die Kritik herausgefordert, und so fort und fort..."

§ 79.

„Daß aus Zuständen neue Gedanken, aus den Gedanken neue Zustände werden, ist die Arbeit der Menschen." (S. 33f.)

Diese Bestimmung des dialektischen Vorwärtstreibens, des Seins und des im „Gedanklichen" erfaßbaren Widerspruchs darf nur als formales Schema dienen, die wesentliche Aufgabe besteht darin, die Seinsdifferenzierung und die dazugehörige Utopiedifferenzierung je konkreter in ihrem Wechselleben zu verfolgen, so daß der systematisch je reichhaltiger werdende Frageansatz dementsprechend desto mehr historische Fülle gewinnt. Denn darin scheint uns die nächste Aufgabe der Forschung zu bestehen, System und Empirie immer mehr einander anzunähern.

Im allgemeinen wird man hierbei die Beobachtung machen, daß der Tendenz nach für systematische Untersuchungen die Begriffsapparatur der progressiven Parteien geeigneter ist — denn sie haben die existentielle Chance, systematisch zu denken (vgl. die Ursachen hierzu in meiner Untersuchung: Das konservative Denken, a. a. O. S. 83ff.).

Historische Begriffe im Sinne der Einmaligkeit werden dagegen meistens von Standorten aus gebildet, die in eine konservative Position rücken. Zumindest gilt diese Zurechnung in undiskutabler Eindeutigkeit für die Zeit, wo die Idee der historischen Einmaligkeit im Gegensatz zur generalisierenden Betrachtung aufkam.

Von hier aus kann man auch dem gegen die oben gegebene Definition des Utopischen sicher zu erwartenden Einwand des Historikers begegnen, unsere Begriffsbestimmung „utopisch" sei zu konstruktiv, weil sie einerseits sich nicht in erster Reihe an Schriften halte, die zu jener Schriftgattung gehören, die durch die Utopia des Thomas Morus diesen Namen bekamen, andererseits weil sie sehr vieles umfasse, was mit diesem historischen Ausgangspunkt nichts zu tun hat.

Dieser Einwand beruht auf der Voraussetzung des Historikers, daß a) Geschichtsschreibung nur die Aufgabe haben kann, die Ge-

gegebenen Zeitpunkt an einer bestimmten Wirklichkeitsstufe als Ideologie bzw. als Utopie zu bestimmen sei, ergibt sich auch dadurch, daß utopische und ideologische Elemente im historischen Prozeß nicht unvermischt einander gegenüberstehen. Utopien aufstrebender Schich-

---

schichte in ihrer konkreten Einmaligkeit und Anschaulichkeit darzustellen; b) der Geschichtsschreiber deshalb nur mit anschaulichen Begriffen arbeiten darf, das will besagen, mit systematisch so unscharf gehaltenen Begriffen, daß sie dem Flußcharakter der Erscheinungen gerecht werden. Nicht die nach einem Prinzip ähnlich zu klassifizierenden Erscheinungen gehören zusammen, sondern die in einer einmaligen historischen Situation vorhandenen, auf Grund anschaulicher Merkmale, verwandten Erscheinungen. Nun ist es klar, daß derjenige, der mit solchen Voraussetzungen an die Erforschung der historischen Wirklichkeit herangeht, sich hier mit einer solchen Begriffsapparatur den Weg zur systematischen Forschung a priori versperrt. Denn gesetzt den Fall, daß Geschichte nicht nur pure Anschaulichkeit und Einmäligkeit wäre, sondern daß sie auch Struktur und Aufbau besäße und noch in manchen Schichten ihres Seins Gesetzmäßigkeiten gehorchte (was man doch als Möglichkeit zunächst offen lassen müßte), wie wollte man dann diese Faktoren entdecken, wenn man an sie nur „unkonstruktive", an der „historischen Einmaligkeit" haftende Begriffe heranbringen dürfte? So ist z. B. der Begriff der „Utopie" — sofern er im engeren historischen Gebrauch nur Gebilde umfaßt, die der Utopie des Thomas Morus in concreto ähnlich sind, oder aber in etwas erweitertem Sinne „Staatsromane" bezeichnet — ein solch historisch unkonstruktiver Begriff. Wir wollen die Berechtigung des am Anschaulichen und Einmaligen haftenden beschreibend-historischen Begriffes nicht bezweifeln, solange das Erkenntnisziel der Geschichte gegenüber nur dies Erfassen der Anschaulichkeit und Einmaligkeit ist. Wir bezweifeln aber die Berechtigung der Behauptung, daß man der Geschichte gegenüber nur diese Erkenntnishaltung einnehmen dürfe. Demgegenüber ist es kein Argument, wenn der Historiker sich darauf beruft, daß die Geschichte selbst an und für sich die Kette purer Einmaligkeiten sei. Wenn man sich schon in der Fragestellung und Begriffsbildung die Möglichkeit einer andersartigen Antwort versperrt, wie soll einen dann die Geschichte eines Besseren belehren können? Wenn man Begriffe ohne strukturelle Problemstellung an die Geschichte heranträgt, wie soll sie dann ihre Strukturen zeigen? Wenn der Begriff eine

ten sind oft weitgehend mit ideologischen Elementen durchsetzt.

Die Utopie des aufstrebenden Bürgertums war etwa die Idee der „Freiheit". Sie war zum Teil eine wirkliche Utopie, d. h. sie enthielt Elemente, die in der Richtung einer

---

Erwartungsintention theoretischer Art nicht enthält, wie soll dann eine Erfüllung in dieser Richtung erfolgen? (Hier wiederholt sich dasselbe Verfahren auf einem höheren Niveau, das wir beim Konservativen und Anarchisten zu beobachten Gelegenheit hatten: die nicht erwünschte Erfahrung verbaut man sich schon in der Fragestellung und im Aufbau der zur Anwendung gelangenden Begriffe.)

Da unsere an die Geschichte herangetragene Frage dem Wesen nach das Problem beantworten möchte, ob es nicht unverwirklichte Gehalte als Vorstellungen gibt, die eine gegebene Wirklichkeit sprengen, können wir diese Phänomengruppe als eine Frageeinheit in Gestalt eines Begriffes fixieren; hierbei dürfte man höchstens die Frage stellen, ob es geeignet ist, diesen Begriff an die Bedeutung „Utopie" anzuknüpfen. Hierauf wäre ein Doppeltes zu antworten: Sofern wir definieren: „Utopie soll heißen...", dann kann uns niemand etwas anhaben, denn wir geben damit zu, daß die Definition für bestimmte Erkenntniszwecke so heißt. (Max Weber hat das bereits in vorbildlicher Weise klar gesehen.) Wenn wir aber noch außerdem diese so aufgebaute Definition mit einer historisch belegten Wortbedeutung verbinden, so geschieht dies in der Absicht, darauf hinzuweisen, daß bereits in den bloß in historischem Sinne aufgefaßten „Utopien" die in unserer Konstruktion hervorgehobenen Elemente als wesentliche Momente vorhanden sind. Deshalb sind wir auch der Ansicht, daß unsere konstruktiv definierten Begriffe nicht bloße Gedankenexperimente verkörpern, sondern die Ansätze zur Konstruktion aus der Empirie schöpfen, daß es sich also bei diesen Begriffen um Konstruktionen cum fundamento in re handelt. In der Tat sind diese konstruktiven Begriffe nicht zum spekulativen Gebrauch da, sondern sie wollen uns nur dazu verhelfen, die in der Wirklichkeit selbst vorhandenen struktiven Momente — die nur nicht immer augenfällig sind — zu rekonstruieren. Konstruktion ist nämlich nicht Spekulation, wo der Begriff und die Überlegung nur bei sich bleibt, sondern Konstruktion ist Vorbedingung der Empirie, die, wenn sie die im Begriff angelegten Erwartungsintentionen erfüllt, einfacher, wenn sie „Belege" für die Richtigkeit der

neuen Seinsordnung das vorangehende Wirklichkeitsgefüge sprengten und die sich nach der Durchsetzung dieser Idee auch zum Teil in Wirklichkeit umsetzten. Die Freiheit im Sinne der Sprengung der zünftigen und ständischen Gebundenheit, die Freiheit im Sinne der Denk- und Meinungsfreiheit, die Freiheit im Sinne der politischen Freiheit, die Freiheit im Sinne des Auslebens des Persönlichkeitsbewußtseins wurde weitgehend, zumindest weitgehender als in der vorangehenden ständisch-feudalen Gesellschaftsordnung, zur verwirklichbaren Möglichkeit. Und dennoch

---

Konstruktion liefert, — dieser die Dignität einer Rekonstruktion verleiht.

Überhaupt ist der Gegensatz historisch und systematisch (Konstruktion) nur mit Vorsicht zu verwerten. Solange man ihn auf einer vorbereitenden Stufe der Gedankenentwicklung verwertet, mag er einige Klärungen zutage fördern. So war etwa in der historischen Entwicklung dieses Gegensatzes auf der Stufe der Rankeschen Gedankengänge ein vorläufig manche Differenzen klärender Sinn in dieser Gegenüberstellung erhalten; es gelang z. B. Ranke selbst, dadurch seinen Gegensatz zu Hegel zu klären. Hypostasiert man aber diese bloß als erste Phase in einer Gedankenentwicklung berechtigte Gegenüberstellung (über die sowohl die geschichtliche Entwicklung wie die immanente Struktur der Phänomene hinaustreibt) zu einer endgültigen Antithese und zu einem absoluten Gegensatz, so wird auch hier — wie so oft — ein partikulares Stadium in der Gedankenentfaltung zu einer Absolutheit gemacht. Und auch hier dient diese Absolutheit dazu, sich den Weg zur Synthese von systematischer und historischer Fragestellung, den Weg zur Totalitätsforschung zu versperren. (Über die praktischen Gefahren der historischen Begriffsbildung vgl. C. Schmitts Kritik an Meinecke. *Carl Schmitt:* Zu Friedrich Meineckes Idee der Staatsraison. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1926, Bd. 56, S. 226ff. Es ist schade, daß die Problematik, die in dem Gegensatz zweier so markanter Vertreter enthalten ist, in der Literatur nicht weiter ausgebaut wurde.)

Über das Problem Geschichte und System vgl. neuerdings:

Sombart, W.: Economic Theory and Economic History (Economic History Review, Vol. II, No. 1, Jan. 1929).

Jecht, H.: Wirtschaftsgeschichte und Wirtschaftstheorie. Tübingen 1928.

wissen wir heute, wo diese Utopien zur Wirklichkeit wurden, genau, inwiefern bereits die damalige Freiheitsidee nicht nur utopische, sondern auch ideologische Elemente enthielt.

Überall dort, wo diese Freiheitsidee bei der dazu gehörigen Gleichheitsvorstellung Halt machen mußte, spielte sie mit Möglichkeiten, die in der von ihr geforderten und später durchgesetzten Lebensordnung prinzipiell unverwirklichbar waren. Es mußte eine aufstrebende nächste soziale Schicht kommen, die die ideologischen Elemente von den zu einer späteren Wirksamkeit fähigen, d. h. wirklich utopischen Elementen in der vorangehenden „bürgerlichen" Bewußtseinshaltung sonderte.

All diese soeben gesichteten Schwierigkeiten bei der konkreten Bestimmung des jeweilig Ideologischen und Utopischen im Bewußtsein belasten nur die Problemstellung, machen sie aber nicht zu einem unerforschbaren Aufgabenkreis. Nur bei mitgegenwärtigen, sich bekämpfenden Vorstellungen ist es äußerst schwierig festzustellen, was als wahre (d. h. in Zukunft auch verwirklichbare) Utopie aufstrebender Klassen und was als bloße Ideologie herrschender (aber auch aufstrebender) Klassen anzusprechen ist. Wenn wir in die Vergangenheit zurückblicken, gibt es ein ziemlich zuverlässiges Kriterium dafür, was als Ideologie und was als Utopie anzusehen sei. Das Kriterium für Ideologie und Utopie ist die Verwirklichung. Ideen, von denen es sich nachträglich herausstellte, daß sie über einer gewesenen oder aufstrebenden Lebensordnung nur als verdeckende Vorstellungen schwebten, waren Ideologien; was von ihnen in der nächsten gewordenen Lebensordnung adäquat verwirklichbar wurde, war relative Utopie. Die gewordenen Wirklichkeiten der Vergangenheit entziehen weitgehend dem Kampfe der bloßen Meinungen die Beurteilung dessen, was von den früheren seinstranszendenten Vorstellungen als wirklichkeitssprengende rela-

tive Utopie und was als wirklichkeitsverdeckende Ideologie zu gelten hat. In der Verwirklichung liegt ein nachträglicher und rückwirkender Maßstab zu der Beurteilung von Sachverhalten, die, solange sie gegenwärtig sind, weitgehend noch dem Meinungsstreit der Parteien unterworfen sind.

Wunschträume begleiteten von jeher das menschlich-historische Geschehen: In „Wunschräume" und „Wunschzeiten" flüchtete die von der jeweils gegebenen Wirklichkeit nicht befriedigte Phantasie. Mythen, Märchen, religiöse Jenseitsverheißungen, humanistische Phantasien, Reiseromane waren stets wechselnder Ausdruck dessen, was das verwirklichte Leben nicht enthielt. Sie waren eher komplementäre Farben im Bilde des jeweils Seienden als gegenwirkende, das verwirklichte Sein zersetzende Utopien.

Verdienstvolle kulturhistorische Forschung[1] hat festgestellt, daß menschliche Sehnsuchtsprojektionen erfaßbaren Gestaltungsprinzipien unterliegen und daß man in bestimmten historischen Perioden die Wunscherfüllung mehr in Zeit-, in anderen wieder mehr in Raumbilder projiziert. Man kann dieser Differenzierung entsprechend

[1] *Doren, A.:* Wunschräume und Wunschzeiten. (Vorträge 1924/25 der Bibliothek Warburg. Leipzig, Berlin 1927, S. 158ff.) Als auf den besten Führer in der kultur- und ideengeschichtlichen Betrachtung des Problems sei auf diese Arbeit auch für später hingewiesen. Ebenfalls, was die Bibliographie betrifft, verweisen wir auf diese Untersuchung. Wir selbst führen in den Anmerkungen zumeist nur die über die in dem erwähnten Aufsatz enthaltenen bibliographischen Angaben hinausgehenden Titel an. Dorens Aufsatz steht im Zeichen der Motivgeschichte (im Stile der Ikonographie in der Kunstgeschichte etwa). Für diese Zwecke ist seine Terminologie (Wunschräume und Wunschzeiten) äußerst geeignet, seine Ergebnisse kommen aber nur ganz vermittelt für unseren Versuch, die wichtigsten Ansatzpunkte einer soziologischen Strukturgeschichte des modernen Bewußtseins zu fixieren, in Betracht.

Wunschräume als Utopien und Wunschzeiten als Chiliasmen bezeichnen.

Diese Begriffsbestimmung orientiert sich aber entsprechend dem kulturgeschichtlichen Ansatz der Problemstellung bloß an den Darstellungsprinzipien; ob in einem Raum- oder in einem Zeitbild Wunschvorstellungen zur Darstellung gelangen, kann für uns keineswegs zum entscheidenden Kriterium werden.

Für uns gelten als Utopien alle jene seinstranszendenten Vorstellungen (also nicht nur Wunsehprojektionen), die irgendwann transformierend auf das historisch-gesellschaftliche Sein wirkten. Dies als Ansatz des Themas führt aber zu weiteren Fragestellungen.

Da uns in diesem Zusammenhange diesmal nur das neuzeitliche Werden interessiert, so gilt es zunächst, den Punkt zu finden, wo zum erstenmal seinstranszendente Vorstellungen aktiv, d. h. zu wirklichkeitstransformierenden Mächten wurden. Auch gilt es hier zu fragen, welche von den seinstranszendenten Elementen des Bewußtseins jeweils diese aktivierende Funktion übernahmen. Denn nicht immer sind es dieselben „Kräfte", „Substanzen", „Vorstellungen" im menschlichen Bewußtsein, die eine utopische, d. h. eine seinssprengende Funktion übernehmen. Wir werden im folgenden sehen, daß das Utopische im Bewußtsein einem Substanz- und Gestaltwandel unterliegt: Das gegebene „Sein" wird stets von jeweils verschiedenen seinstranszendenten Faktoren her gesprengt.

Dieser Substanz- und Gestaltwandel der Utopie spielt sich ferner nicht in einem sozial ungebundenen Raume ab, vielmehr läßt es sich zeigen, daß die jeweilig spätere Form der Utopie — dies ist zumindest in dem neuzeitlich-historischen Geschehen weitgehend eindeutig nachweisbar — in ihrem Ansatz an bestimmte historische Stufen und dort auch an bestimmte soziale Schichten gebunden ist. Es kommt nun sehr häufig vor, daß die leitende Utopie zu-

nächst nur als Wunschtraum, Phantasie eines vereinzelten Individuums auftritt und erst später in das politische Wollen breiterer und soziologisch stets genauer bestimmbarer Schichten aufgenommen wird. In solchen Fällen pflegt man von einem Vorläufer und dessen Pionierdienst zu sprechen und auch seine Leistung soziologisch jener Schicht zuzurechnen, für die der Betreffende die Vision gehabt, den Gedanken durchdacht hat. Hierbei geht man von der Vermutung aus, daß die Tatsache einer solchen nachträglichen Rezeption der neuen Sicht von bestimmten Schichten nur jenen Willensimpuls und jenes Formungsprinzip in seiner sozialen Verwurzelung enthüllt, an der unbewußt der Vorläufer bereits partizipierte und aus der heraus er die Richtungsbestimmtheit seiner sonst zweifellos individuellen Leistung schöpfte. Es gehört zu den landläufigsten Mißverständnissen der Soziologie, zu meinen, sie müsse das Schöpfertum des Individuums leugnen. Ganz im Gegenteil, wo sollte denn das Neue entstehen, wenn nicht in dem neuartigen „charismatischen", den bestehenden Seinsstatus durchbrechenden Bewußtsein des einzelnen? Was die Soziologie aber stets nachzuweisen hat, ist, daß der Ansatzpunkt des Neuen (sei es auch oft in Gestalt einer Opposition zum Bestehenden) gerade an dem Bestehenden orientiert ist, in dessen Element wurzelt, daß dieses Bestehende selbst aber stets verankert ist in den Kräftespannungen des Sozialkörpers. Ferner, daß das Neue an der Leistung des „charismatischen" Individuums sich nur dann für den Strom retten läßt, wenn dieses schon im Ansatz seiner Leistung eine Berührung mit irgendeiner Strömung, von Anfang an eine sinngenetische Verwurzelung in den treibenden Tendenzen der Kollektivwollungen hat. Wir dürfen nicht die Bedeutung des Heraustretens des Individuums aus dem Kollektivgeist, den man seit der Renaissance zu datieren pflegt, allzusehr überschätzen. Er ist nur relativ bedeutend, gemessen am Geist

etwa des Mittelalters oder der orientalischen Kulturen, er ist aber nicht absolut. Wenn also auch zunächst nur ein scheinbar vereinzeltes Individuum die Utopie einer Schicht gestaltet, so kann man mit Recht diese letzten Endes jener Schicht zurechnen, deren Kollektivimpulse seiner Leistung konform waren.

Nach der Klärung dieses Zurechnungsproblems kann man von einer historisch-sozialen Differenzierung der Utopie reden und von diesem Gesichtspunkte aus die Geschichte sichten. Wirksame Utopie kann im Sinne unserer Definition schon deshalb nicht auf die Dauer das Werk des einzelnen sein, weil der Vereinzelte aus sich heraus einen historisch-sozialen Seinsstatus nicht sprengen kann. Nur wenn das utopische Bewußtsein des einzelnen bereits vorhandene Tendenzen im sozialen Raume ergreift und ausspricht, wenn es in dieser Gestalt in das Bewußtsein ganzer Schichten zurückströmt und sich bei diesen in Handeln umsetzt, nur dann kann einer bestehenden Seinsordnung gegenüber eine gegenwirkende Seinswirklichkeit zustandekommen. Man kann aber noch weiter gehen und wohl mit Recht behaupten, daß es geradezu zur Strukturform des modernen Werdens gehörte, daß im allmählichen Aktivwerden der sozialen Schichten deren geschichtstransformierendes Wirken zunächst nur dadurch zustandekam, daß sie sich stets mit jeweils differenten Formen der Utopie verbanden.

Nur weil eine enge Korrelation zwischen den verschiedenen Formen der Utopie und den seinstransformierenden Schichten bestand, ist die Transformation der modernen Utopie ein Thema der Soziologie. Kann man also in diesem Sinne von einer sozialen und historischen Differenzierung der Utopie reden, so muß man sich in erster Linie fragen, ob denn ihre jeweilige Gestalt und Substanz nicht zu verstehen wäre aus der konkreten Analyse des historisch-sozialen Ortes, von wo aus sie jeweils auf-

stieg: von der Struktursituation jener Schicht aus, die sie jeweils trug.

Die einzelnen Formen der nacheinander auftretenden Utopien sind in der Tat nach ihrer Eigenart am ehesten dadurch verstehbar, daß man sie nicht nur als Fortsetzungen voneinander ansieht, sondern auch in Betracht zieht, daß sie als einander bekämpfende „Gegenutopien" zustandekamen und als solche sich zu bewähren hatten.

Die verschiedenen Formen der wirkenden Utopien traten in einem historischen Nacheinander im Bündnis mit bestimmten aufstrebenden sozialen Schichten auf und blieben (trotz mannigfaltiger Abwandlungen) in diesem Bündnisverhältnis auch späterhin bestehen, so daß man, je mehr man in der Zeit fortschreitet, von einer Koexistenz der zunächst nacheinander auftretenden verschiedenen Gestalten der Utopien reden kann. Die Tatsache, daß sie in einem Bündnis mit den stets bald latent, bald offen sich bekämpfenden Schichten bestehen, wirkt auf ihre Gestalt zurück: Die Schicksale der sie tragenden Gruppen drücken sich stets in ihren konkreten Gestaltwandlungen aus. Die Strukturlage, daß sie im Kampfe sich stets (wenn auch im Sinne der Opposition) aneinander orientieren müssen, verleiht ihnen ein bestimmtes Gepräge. Nur als Phänomene und Teile einer sich stets verschiebenden Gesamtkonstellation[1] sind sie für den Soziologen wirklich erfaßbar.

Würde es sich im Laufe der sozial- und geistesgeschichtlichen Entwicklung nur um den bisher skizzierten Tatbestand handeln, daß die jeweilige sozial gebundene Form der Utopie einem Gestaltwandel unterworfen ist, so könnte man nur von einem Problem der sozial gebundenen

[1] Es ist *Alfred Webers* Verdienst, die Konstellationsanalyse zum Organon der Kultursoziologie gemacht zu haben; hier wird versucht, diese Fragestellung bei dem oben behandelten Problem, wenn auch in einem spezifischen Sinne, anzuwenden.



Transformation der „Utopie“, nicht aber von dem Problem einer Transformation des „utopischen Bewußtseins“ reden.

Von einem utopischen Bewußtsein kann man mit Recht nur sprechen, wenn die jeweilige Gestalt der Utopie nicht nur ein lebendiger „Inhalt“ des betreffenden Bewußtseins ist, sondern zumindest der Tendenz nach in der gesamten Breite das Bewußtsein erfaßt. Nur wenn das utopische Element in diesem Sinne das von ihm jeweils beherrschte Bewußtsein der Tendenz nach völlig erfüllt, wenn Erlebnisform, Aktionsform, Betrachtungsweise (Sicht) von hier aus sich organisieren, kann man cum fundamento in re nicht nur von verschiedenen Formen der Utopie, sondern zugleich auch von verschiedenen Gestalten und Stufen des utopischen Bewußtseins reden.

Und gerade in der Nachweisbarkeit eines solchen durchgehenden Zusammenhanges muß der Aufgabenkreis unserer Fragestellung kulminieren.

Das wesentlichste Formierungsprinzip eines konkreten Bewußtseins ist stets in dessen utopischer Schicht zu finden. Im utopischen Zentrum eines Bewußtseins berühren sich spezifisch gearteter Aktionswille und Sicht, sie bedingen sich gegenseitig und prägen die jeweilige Form des historischen Zeiterlebens, sodaß man wohl mit Recht behaupten kann, daß letztlich das wichtigste Symptom für die jeweilige Organisation der Struktur eines Bewußtseins diese ihm inhärierende Form des historischen Zeiterlebens ist.

An der Struktur des jeweiligen historischen Zeiterlebens läßt es sich nämlich am klarsten zeigen, daß es mit dem utopischen Zentrum des betreffenden Bewußtseins aufs engste zusammenhängt, daß es unmittelbare Ausstrahlung der jeweiligen Gestalt des utopischen Elementes ist. Wie eine konkrete Gruppe, wie eine soziale Schicht die historische Zeit gliedert, das hängt von ihrer Utopie ab. In

der Utopie wird zum unmittelbar schaubaren Bild oder zumindest zu einem geistig direkt intendierbaren Gehalt, was in der spontanen Betrachtung des Geschehens als Form der Gliederung der Ereignisse, als unbewußt eingefühlte Rhythmik in die fließende Zeit vom Subjekt aus emaniert[1].

Man kann die innerste Struktur eines Bewußtseins nirgends so klar erfassen, als wenn man sein Zeitbild von seinen Hoffnungen, Sehnsüchten und Sinnzielen her versteht. Denn von diesen Sinnzielen und Erwartungen aus gliedert es nicht nur sein zukünftiges Geschehen, sondern auch die vergangene Zeit. Das in bloß chronologischer Kumulation sich zunächst bietende Geschehen gestaltet sich von hier aus erst zum Schicksal; Fakta distanzieren sich und die Sinngewichte werden von der grundlegenden Strebensrichtung der Seele her auf die Einzelereignisse verschieden verteilt. In nichts anderem aber als in dieser sinnmäßigen Gliederung besteht das über die chronologische Ordnung weit hinausragende Aufbauprinzip der historischen Zeit. Man muß jedoch noch einen Schritt weiter gehen. Diese Sinngliederung ist eigentlich das Allerprimärste in dem Erfassen und in der Auslegung des Geschehens. Genau wie die moderne Psychologie uns zeigt, daß wir die Gestalt früher haben als die Elemente und wir die Elemente eigentlich erst von der Gestalt her erfassen, so ist es auch im historischen Verstehen. Auch hier haben wir das historische Zeiterleben als eine das Geschehen gliedernde Sinntotalität „früher" als die Elemente, aus ihr heraus verstehen wir eigentlich erst den Gesamtablauf und unseren Ort in ihm.

---

[1] Daß in diesem Zusammenhang das historische Zeiterleben transzendental-subjektiv formuliert ist, will nicht besagen, daß ihm objektiv-ontisch nichts entspricht. Nur besteht in unserem Zusammenhang keine Gelegenheit, die Frage in objektiv-ontologischem Sinne zu stellen.

Gerade wegen dieser zentralen Bedeutung des historischen Zeiterlebens werden wir die Zusammenhänge zwischen jedesmaliger Utopie und historischer Zeitsicht besonders hervorheben.

Sprechen wir hier von bestimmten Formen und Stufen des utopischen Bewußtseins, so denken wir an konkret auffindbare Bewußtseinsstrukturen, wie sie in den einzelnen Menschen „lebendig“ gewesen sind. Wir meinen nicht etwa eine rein konstruierte Einheit (wie das „Bewußtsein überhaupt“ von Kant) oder eine metaphysische Entität, die gleichsam über dem konkreten Bewußtsein der einzelnen anzusetzen ist (wie der „Geist“ bei Hegel), sondern konkret auffindbare Bewußtseinsstrukturen, wie sie in den einzelnen Menschen aufweisbar waren. Es wird hierbei stets an das konkrete Denken, Handeln, Fühlen und deren inneren Zusammenhang bei konkreten Menschentypen gedacht. Konstruktiv sind die reinen Typen und Stufen des utopischen Bewußtseins nur insofern, als sie als Idealtypen gemeint sind. Kein einzelner Mensch war je reine Verwirklichung irgendeines der aufzuzählenden historisch-sozialen Bewußtseinstypen, vielmehr wirkten in jedem einzelnen konkreten Menschen — oft mit anderen Typen vermischt — bestimmte Elemente einer bestimmten Art von Bewußtseinsstruktur.

Als methodisch und nicht als erkenntnistheoretisch oder metaphysisch gemeinte Konstruktionen sind die hier aufzuzeichnenden, im historisch-sozialen Stufenbau dargestellten Idealtypen utopischen Bewußtseins zu verstehen. Nie entsprach das konkrete Bewußtsein eines einzelnen Menschen in voller Reinheit den zu schildernden Einzeltypen und deren strukturellen Zusammenhängen, aber stets tendierte in seiner Konkretheit jeweils gewesenes individuelles Bewußtsein (trotz aller vorhandenen „Mischungen“) in der Richtung des strukturellen Aufbaus eines dieser historisch wandelbaren Typen.

Die Konstruktionen dienen im Sinne des Max Weberschen Idealtypus allein zur Bewältigung gewesener und vorhandener Mannigfaltigkeit und beabsichtigen in unserem Falle noch außerdem, nicht nur psychologische Tatsächlichkeiten, sondern in ihnen historisch sich entfaltende und auswirkende „Strukturen“ in ihrer „Reinheit“ zu erfassen.

B. Gestaltwandel des utopischen Bewußtseins und seine Stufen in der neuzeitlichen Entwicklung

I. Die erste Gestalt des utopischen Bewußtseins: Der orgiastische Chiliasmus der Wiedertäufer

Der entscheidende Punkt in der neuzeitlichen Entwicklung war – von unserer Problemstellung aus gesehen – der Augenblick, wo das „Chiliastische“ mit dem aktiven Wollen unterdrückter Schichten ein Bündnis schloß[1].

Der Gedanke eines hier auf Erden anbrechenden tausendjährigen Reiches enthielt von jeher eine revolutionierende Tendenz in sich, und die Kirche bemühte sich, diese „seinstranszendente“ Vorstellung mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln zu paralysieren. Diese u. a. bei

---

[1] Im historischen Fluß einen Einschnitt zu setzen, ist stets mit einem Risiko verbunden und bedeutet eine Vernachlässigung der Vorläufer. Die Leistung einer das Wesentlichste im Geschichtlichen rekonstruierenden Skizze besteht aber eben darin, die für die Artikulation des Geschehens entscheidenden Punkte mit nötiger Entschiedenheit hervorzuheben. Daß man in der Münzerschen Bewegung einen Auftakt zu den modernen Revolutionen zu sehen hat, dafür spricht schon z. T. die Tatsache, daß die moderne sozialistische Literatur ihre ersten Anfänge sehr oft in diese Bewegung zurückdatiert hat. Daß es sich hierbei natürlich noch nicht um klassenbewußte Proletarier handelt, ist allzu selbstverständlich; auch die Tatsache ist ohne weiteres zuzugeben, daß Münzer aus religiösen Motiven sozial umwälzend wurde. Der Soziologe muß aber gerade diese Bewegung besonders hervorheben, weil in ihr Chiliasmus und soziale Revolution strukturell verbunden sind.

Joachim von Fiore bereits wieder aufflackernde, aber dort noch nicht revolutionierend gedachte Lehre schlug zunächst bei den Hussiten, dann bei Thomas Münzer[1] und den Wiedertäufern in einen sozial lokalisierbaren Aktivismus um.

Bislang frei schwebende oder auf ein Jenseits konzentrierte Hoffnungen wurden plötzlich diesseitig, als hier und jetzt realisierbar erlebt und erfüllten mit einer besonderen Wucht das soziale Handeln.

Wenn auch die mit dieser Wendung beginnende „Vergeistigung der Politik" alle Richtungen mehr oder weniger ergriff, – ihren Spannungsfaktor im sozialen Raume erhielt sie doch von der utopischen Bewußtseinsstruktur unterdrückter Schichten. Hier beginnt erst Politik in neuzeitlichem Sinne, wenn man nämlich darunter ein mehr oder minder bewußtes Mitwirken aller mitlebenden Schichten an der diesseitigen Weltgestaltung versteht und dies einem schicksalhaften Hinnehmen des Geschehens oder einem Regiertwerden von „oben" gegenüberstellt[2].

---

[1] Aus der Literatur über *Münzer* sei hier nur erwähnt *K. Holl:* Luther und die Schwärmer. (Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Tübingen 1927, S. 420ff.), wo verschiedene auf ein Problem sich beziehende Belegstellen in dankenswerter Weise zusammengestellt sind; so oft wir diese im Auge haben, zitieren wir einfach die Stelle bei *Holl*, ohne sie hier noch einmal zum Abdruck zu bringen.

Zur Charakteristik des Chiliasmus vgl. ganz besonders *Bloch, E.:* Thomas Münzer als Theologe der Revolution (München 1921), der durch eine ihm eigene innere Affinität zum Dargestellten das Wesentliche am Phänomen des Chiliasmus am adäquatesten erfaßt. Dies hat z. T. schon *Doren* richtig eingeschätzt.

[2] Man kann selbstverständlich den Begriff der Politik grundverschieden definieren. Auch hier gilt das, was wir schon früher gesagt haben: Die Definition wird stets vom Erkenntniszweck und damit zusammenhängend vom Standort des Betrachters abhängen. Unser Erkenntniszweck ist, den Zusammenhang zwischen kollektiver Bewußtseinsformung und politischer Geschichte zu verfolgen, folglich muß unsere die Tatsachen seligierende Definition auf diese Fragestellung abgestellt sein.

Nur ganz allmählich erhielten in der nachmittelalterlichen Entwicklung die niedrigeren Schichten im Gesamtprozeß diese treibende Funktion und erst nach und nach gelangten sie zu einem Selbstbewußtsein ihrer sozialen und politischen Bedeutung. Wenn auch dieser Zeitpunkt — wie erwähnt — noch ganz und gar fern liegt von einer Stufe „proletarischen Selbstbewußtseins“, so beginnt doch hier jener Prozeß, der allmählich zu einem solchen führt, denn von hier ab vertreten der Tendenz nach die unterdrückten Schichten immer klarer verfolgbar eine bestimmte Rolle im dynamischen Werden des Gesamtprozesses, und es setzt sich auch von hier ab eine soziale Differenzierung der Wollungen und der Richtungen seelischer Hingespanntheit immer eindeutiger sichtbar durch.

Keineswegs hat diese extremste Gestalt utopischen Bewußtseins seither allein Geschichte gemacht, aber ihre Präsenz im sozialen Raume wirkte sich stets auch bei den Gegenspielern aus: selbst die Gegner orientierten sich, wenn auch oft ungewollt und unbewußt, an ihr. Das utopische Bild erweckte das Gegenbild, der chiliastische Optimismus der Revolutionäre gebar letzten Endes das konservative Resignationserlebnis und verlieh dem politischen Realismus später endgültige Gestalt.

Aber nicht nur für das Politische war dieser Augenblick entscheidend, sondern auch für jene Seelenregungen, die hier mit dem Handeln ein Bündnis schlossen und auf ihre freischwebende Art verzichteten. Orgiastische Energien, Ekstasen erfahren hier eine weltliche Gebundenheit, die aus der Welt hinaustendierenden Spannungen werden zum Sprengstoff in der Welt, das Unmögliche gebiert Mögliches[1], das Unbedingte das wirkliche Geschehen. Aus einer ganz besonderen Substanz, aus einem ganz besonderen Stoff war diese grundlegende, radikalste Form der

[1] Schon *Münzer* spricht bewußt von dem „Mut und der Kraft zum Unmöglichen“. Belegstellen bei Holl, S. 429.

neuzeitlichen Utopie, sie entsprach der geistigen und leiblichen Erregtheit chthonischer Schichten, sie war derb materiell und höchst spirituell zugleich.

Nichts ist irriger, als von der „Ideengeschichte“ her erfassen zu wollen, was hier geschah: nicht „Ideen“ trieben diese Menschen zur Revolution, den wahren Ausbruch bedingten ekstatisch-orgiastische Energien. Jene seinstranszendenten Elemente des Bewußtseins, die hier zu utopisch-aktivierender Funktion erwachten, waren nicht „Ideen“, und es ist eine unbewußte Fälschung vom Standorte der nächsten Stufe der Wandlung des Utopischen, all das, was damals geschah, als ein Werk der „Ideen“ zu betrachten. Die Ideengeschichte ist eine Schöpfung der ideenhaften Epoche, die vom eigenen Zentralerlebnis her die Vergangenheit in der eigenen Richtung unwillkürlich uminterpretiert. Nicht „Ideen“ waren es, die die Menschen der Bauernkriege zur seinssprengenden Tat bewegten. Viel vitaler gelagerte, viel dumpfere Seelentiefe[1] bewirkte hier die Eruption.

Will man das Chiliastische in seiner wahren Substanz sich einigermaßen näherbringen und für die wissenschaftliche Erfaßbarkeit zugänglich machen, so gilt es zunächst darauf zu achten, daß man nicht die Bilder, Symbole und Formen, in denen dieses Bewußtsein denkt, für das „Chiliastische“ selbst nimmt. Denn in keiner Sphäre des Seins besteht die Erfahrung so zu Recht wie hier, daß das Geformte, der Ausdruck die Tendenz hat, sich vom Ursprung abzuheben und seine eigenen Wege zu gehen; liegt doch gerade das Wesentlichste am Phänomen selbst darin, von den Bildern, Taten, Gleichnissen und Kategorien abzufallen. Gerade weil der Sitz der treibenden Substanz dieser Utopie nicht in den Ausdrucksformen liegt, ist eine bloße ideengeschicht-

[1] *Münzer* spricht von einem „Abgrund des Geistes“, der nur erscheint, wenn die Kräfte der Seele entblößt sind. Belegstelle Holl, S. 428, Anm. 6.

liche Betrachtung dem Phänomen des chiliastischen Bewußtseins gegenüber völlig unzulänglich; sie läuft stets Gefahr, vom Thema abzugleiten. Mit ideengeschichtlicher Methode arbeitend verfolgt man allzu leicht an Stelle der Geschichte der chiliastischen Substanz die Geschichte ihrer leer gewordenen Gehäuse, die Geschichte der bloß chiliastischen Ideen[1]. Auch die Verfolgung der Schicksale der Träger chiliastischer Eruptionen unterliegt derselben Gefahr, denn es ist eine der wesentlichsten Eigenschaften des chiliastischen Erlebnisses, abzuebben oder unversehens sich in demselben Träger zu transformieren. Man muß also, will man beim wirklichen Thema bleiben, eine lebendige, mitvergegenwärtigende Form des Forschens versuchen und sich stets fragen, ob in diesen Denk- und Erlebnisformen chiliastisches Bewußtsein im gegebenen Falle wirklich präsent ist.

Denn das wirkliche, vielleicht einzig direkte Merkmal des chiliastischen Erlebnisses ist das absolute Gegenwärtigsein, die absolute Präsenz.

Irgendwo hier und jetzt im räumlichen und historischen Gefüge sind wir ja immer, aber vom chiliastischen Erleben aus gesehen stets nur uneigentlich. Für das absolute Erleben des Chiliasten wird das Gegenwärtige zur Einbruchstelle, wo das, was früher innerlich war, nach außen schlägt und die Außenwelt plötzlich mit einem Schlage verändernd ergreift.

Der Mystiker lebt in Erinnerung oder in Sehnsucht nach der Ekstase. Seine Gleichnisse beschreiben diese als einen im Räumlichen und Zeitlichen unerfaßbaren Seelenort,

---

[1] Im Kampfe Münzers gegen Luther ist bereits die oben angedeutete Spannung zwischen Betonung der allein erlebbaren Substanz des Glaubens und der sie nur tragenden „Ideen“ angedeutet. Für Münzer ist Luther derjenige, der allein an die Schrift glaubt. Ein solcher Glaube ist aber für ihn ein „gestohlener, unerfahrener Affenglaube“. Belegstellen bei Holl, S. 427.

als eine Vermählung in geschlossener Jenseitigkeit[1]. Im chiliastischen Erleben schlägt vielleicht dieselbe Substanz in das unmittelbarste Jetzt und Hier um, nicht aber um einfach dabei zu sein, sondern um es aufzupeitschen und in die eigene Tiefe zu ziehen.

„Darum haben alle Propheten die Weise zu reden: Dies sagt der Herr; sie sprechen nicht: Dies hat der Herr gesagt, gleich wie wenn es vergangen wäre, sondern in gegenwärtiger Zeit." So Thomas Münzer, der chiliastische Prophet[2].

Der Mystiker hat ein rein spiritualisiertes Erlebnis, und wenn in seinen Gleichnissen auch die Sinne mitklingen, so nur deshalb, weil das Kontagium im Bereiche des Alltäglichen am ehesten die unvermittelte über- und unterintellektuelle Verbindung mit dem Gegenstande in uns analogisierend verbildlicht.

---

[1] *Meister Eckehart:* „Nichts hindert die Seele so sehr, Gott zu erkennen, als Zeit und Raum." (*Meister Eckeharts* Schriften und Predigten, hrsg. Büttner, Jena 1921, I, 137.) „Soll die Seele Gottes inne werden, so muß sie oberhalb von Zeit und Raum stehen!" (Ebd. 138.) „Wenn so die Seele noch im Begriffe steht, den Schwung über sich selbst hinaus zu vollziehen und einzugehen in ein Nichts ihrer selbst und ihres Eigenwirkens, dann ist sie durch Gnade ..." (I, 201). Zum Unterschied zwischen mittelalterlicher Mystik und Münzerscher Religiosität vgl. auch eine treffende Bemerkung Holls: Während die Mystiker des Mittelalters durch eine künstliche Vorbereitung, durch Askese auf den Gottesempfang eingestellt sind, also die Vereinigung mit Gott zu erzwingen versuchen, ist es für Münzer „Gott selbst, der die Sense nimmt, um das Unkraut im Menschen wegzumähen". (Vgl. Holl, S. 483.)

[2] Ähnlich im folgenden Satz:

„Nemlich er soll und muß wissen das, gott in ym sei, das er in nicht außtichte odder aussynne wie er tausent meilen von yhm sei." (S. 430, Anm. 3 bei Holl.)

An einer anderen Stelle beweist Münzer seine seelische und religiöse Radikalität, wenn er den honigsüßen vom bitteren Christus unterscheidet und Luther den Vorwurf macht, er habe nur den ersteren ... Holl 426/27. Zur Interpretation vgl. Bloch, a. a. O. S. 251 ff.

Beim Chiliasten ist die Sinnlichkeit in ihrer Derbheit präsent und vom Spirituellen in ihm genau so untrennbar, wie er und sein Jetzt; es ist so, als wäre er erst in diesem Jetzt wirklich in die Welt und in seinen Körper gefahren.

„Ich strebe nach nichts, als daß Ihr das lebendige Wort aufnehmt, darin ich lebe und Odem hole, damit es nicht leer wieder zurückkomme. Nehmt es zu Herzen, ich beschwöre Euch durch das rosinfarbene Blut Christi, ich nehme Rechenschaft von Euch, ich will Euch auch Rechenschaft geben; kann ich solche Kunst nicht, so will ich sein ein Kind des zeitlichen und ewigen Todes; ich habe kein höher Pfand." (Thomas Münzer[1].)

Was der Chiliast erwartet, ist diese Vereinigung mit dem Jetzt; deshalb füllen nicht optimistische Zukunftshoffnung und romantische Erinnerung seine alltägliche Zeit aus, sondern es handelt sich hier um ein Harren, um ein Auf-dem-Sprung-Sein, weshalb sich auch die sonstige Zeit für ihn nicht differenziert. Das tausendjährige Reich ist von ihm nicht eigentlich gemeint[2], das Wichtige für

---

[1] Man kann in der Kunst dieser Epoche eine ins Grandiose gesteigerte Parallele für dieses unmittelbare Ineinander derbster Sinnlichkeit und höchster Spiritualität in Grünewalds Malerei finden. Ob er selbst Beziehungen zu den Wiedertäufern gehabt hat, kann nicht beantwortet werden, da sein Leben so viel wie unbekannt ist. Das Heranziehen der Grünewaldschen Kunst soll also nur zur Veranschaulichung des oben Gesagten dienen. (Vgl. *Heidrich, E.:* Die altdeutsche Malerei. Jena 1909, S. 39—41, 269.)

Vgl. auch *Heidrich's* sehr lehrreiche Arbeit: Dürer und die Reformation, Leipzig 1909, wo die nachweisbaren Beziehungen zwischen den Schwärmern und den ihnen anhängenden Malern Hans Sebald, Barthel Beham und Georg Pencz in Nürnberg und *Dürers* Abwehrstellung dagegen äußerst einleuchtend bewiesen und dargestellt werden. *Heidrich* sieht in Dürers Kunst den Ausdruck der Lutherschen Religiosität, in Grünewald die Parallele zur Schwärmergeistigkeit.

[2] *Münzer:* „. . . das wir fleischliche irdische menschen sollen göter werden durch die menschwerdung cristi und also mit ihme gottes

ihn ist, daß es hier sei und jetzt sei und aus dem Irdischen entstehe als ein hier sich vollziehender Umschwung in ein andersartiges Sein; nicht als Aufschub gebraucht er deshalb die Zukunftsverheißung, sondern nur, um einen geschehensjenseitigen Punkt zu haben, von wo aus man lauernd im gegebenen Augenblick den Sprung unternimmt.

Die feudal-mittelalterliche Welt kennt ihrer Strukturbedingtheit gemäß nicht die Revolution im modernen Sinne[1], und bereits seit dem ersten Auftreten dieser neuartigen Form politischer Weltgestaltung begleitet das Chiliastische die revolutionären Ausbrüche und verleiht ihnen die Seele. Wenn es abebbt und sie verläßt, bleiben in der Welt nackte Massenwut und entgeistertes Toben

---

schuler sein, von Ime selber und durch seinen geist gelert und vergöttet werden, und ganz und gar in Inen verwandelt, das sich das irdische Leben schwengke in den himel." (Belegstelle Holl, S. 431, Anm. 1.)

Zur Soziologie der Verinnerlichung und im allgemeinen zur Lehre vom Zusammenhang der Erlebnisformen mit den Formen der politischen öffentlichen Aktivität ist es wichtig zu beachten, daß Karlstadt und die süddeutschen Täufer in dem Maße, als sie von Münzer abfielen, aus dem chiliastischen Unmittelbarkeitserleben immer mehr in die Erlebnisform der optimistischen Zukunftshoffnung und des Verheißungserlebnisses übergingen. (Vgl. Holl, S. 458.)

[1] Eines dieser Merkmale der modernen Revolution, auf das schon *Stahl* hingewiesen hat, ist, daß diese kein gewöhnlicher Aufstand gegen einen bestimmten Unterdrücker ist, sondern ein Umwälzungsstreben gegen die bestehende Gesellschaftsordnung in systematischer Absicht. Macht man diese systematische Absicht zum Ansatzpunkt der Analyse und sucht man nach deren ideengeschichtlichen und historischen Wurzeln, so kommt man charakteristischerweise auch in dieser Beziehung zum Chiliasmus. So unsystematisch nämlich auch sonst dieser sein mag, hat er doch in einer Beziehung eine Tendenz zur abstrakt-systematischen Einstellung. So wies z. B. schon *Radványi* (in einer ungedruckten Dissertation: Der Chiliasmus. Heidelberg 1923, S. 98) darauf hin, daß der Chiliasmus nicht die einzelnen Menschen, sondern nur das in den Institutionen und in den Individuen wirkende böse Prinzip angreift und verfolgt. Auch hierfür Belegstellen bei *Holl*, S. 454.

zurück. Das Chiliastische will die Revolution in ihrer Selbstwertigkeit nicht als unvermeidliches Mittel zu einem rational festgesetzten Ziele, sondern als einzig schaffendes Prinzip unmittelbarer Präsenz, als den ersehnten Durchbruch in die Welt. „Die Lust des Zerstörens ist eine schaffende Lust", sagte Bakunin[1], denn er hatte jenen Satan im Leibe, von dem er mit Vorliebe sprach, jenen Satan, der durch Ansteckung wirkt. Daß es ihm im Grunde nicht auf Durchsetzung im Raisonnement erklügelter besserer Welten ankam, verrät der Satz: „Ich glaube nicht an Konstitutionen und an Gesetze; die beste Konstitution würde mich nicht befriedigen können. Wir brauchen etwas anderes; Sturm und Leben und eine neue gesetzlose und darum freie Welt."

Und doch taucht die Verheißung dieser besseren Welt, wenn auch im Grunde uneigentlich gemeint, stets auf, sooft dieses bloße Harren eine Bildweitung erfährt. Wunschräume und Wunschzeiten sind für dieses Bewußtsein uneinlösbare Wechsel. Sie haben nur die Funktion, jenen ereignisjenseitigen Punkt, von dem wir sprachen, zu fixieren, von wo aus der Lauernde dem bloß Werdenden gegenüber sich ein Enthobensein sichert. Unsolidarisch mit jedem „schlechten" Hier- und Jetzt-Geschehenden pocht er nur auf das Stauen der Ereignisse und auf den Augenblick, wo die innere Konjunktur seine Getriebenheit mit der weltlichen vereint.

Deshalb ist es auch bei der Beobachtung der Struktur und der Schicksale des chiliastischen Bewußtseins beinahe gleichgültig — und eher für die Geschichte des Motivwandels von Belang —, daß an Stelle der Wunschzeit das Raumbild tritt und daß im Zeitalter der Ratio und der Aufklärung das geschlossene System der rationalen

---

[1] Literatur über Bakunin weiter unten. Wie später zu zeigen sein wird, lebt u. E. in der Moderne im Anarchismus Bakuninscher Spielart die chiliastische Einstellung am ehesten weiter.

Deduktion das utopische Vakuum erfüllt. In einem bestimmten Sinne garantieren ja der rational-axiomatische Anfang, die geschlossene Deduktion, das immanent ausbalancierte Gleichgewicht der in die Axiomatik aufgenommenen Motive jene innere Geschlossenheit, jene Weltferne genau so gut, wie dies die Wunschträume vermochten[1].

Ja noch mehr, die Raum- und Zeitenthobenheit des bloß rational Richtigen und Geltenden ist in einem bestimmten Sinne noch geeigneter, zu jenem „Außerhalb", zu jenem ereignisjenseitigen Punkte zu werden, wie dies die durch diesseitig-sinnliche Fülle geladenen Wunschträume zu bieten vermochten.

Nichts ist so geschehensjenseitig wie das rational geschlossene System, nichts birgt unter Umständen mehr irrationale Wucht als das völlig in seine eigene Welt gebannte Gedankengebilde. Allenfalls steckt in jeder Ratio die Gefahr, daß das chiliastisch Ekstatische hinter der gedanklichen Kulisse abebbt, weshalb nicht jede rationale Utopie ein Äquivalent chiliastischen Harrens ist und in diesem Sinne die Funktion weltentrückter Enthobenheit vertritt. Das Unsinnliche, Übersinnliche der rationalen Utopie widerspricht der triebhaften Fülle des sinnlich wachen chiliastischen Harrens auf völlige Präsenz. So kann unversehens das rational utopische Bewußtsein zum ersten Gegenspieler des chiliastischen Bewußtseins werden, wie denn die liberal-humanitäre Utopie sich tendenziell immer mehr gegen das Chiliastische wendet.

II. Die zweite Gestalt des utopischen Bewußtseins: Die liberal-humanitäre Idee

Auch die liberal-humanitäre Utopie kam im Kampf gegen das Bestehende auf. In ihrer adäquaten Form

[1] Vgl. *Freyer, H.:* Das Problem der Utopie. Deutsche Rundschau 1920, Bd. 183, S. 321/345; ferner das später noch genauer zu zitierende Buch von *Girsberger*.

stellt auch sie der „schlechten“ Wirklichkeit ein „richtiges“ rationales Gegenbild gegenüber. Sie gebraucht aber dieses Gegenbild nicht, um von hier aus zu jedem beliebigen Zeitpunkte den Durchbruch in die Welt zu sichern, sondern nur um einen „Maßstab“ zu haben, mit dem man dem Geschehenden eher abwägend entgegentritt. Die Utopie des liberal-humanitären Bewußtseins ist die „Idee“. Nicht die griechisch-platonische Idee in ihrer statisch-plastischen Fülle als Urbild der Dinge, sondern als bloßes „Regulativ“ für das diesseitige Werden, als formale, in die unendliche Ferne geschobene, von hier aus uns bewegende Richtungsbestimmtheit. Auch hier gilt es, Unterschiede zu sehen. Wo die Situation dem politischen Angriff entgegenreifte (in Frankreich etwa), dort nahm die ideenhafte Utopie dezisiv scharf konturierte rationale Gestalt an[1]; wo dieser Weg ungangbar wurde, wie etwa in Deutschland, erfolgte eine Verinnerlichung. Nicht in äußeren Ereignissen, in Revolutionen wird hier der Weg des Fortschritts gesucht, sondern allein in der inneren Beschaffenheit und Wandlung des Menschen.

Das chiliastische Bewußtsein kündigt alle Beziehungen zu jenem in unserer Mitte allmählich werdenden, alltäglichen und historischen Sein. In jedem Augenblick geneigt, in Welt-, Werk- und Kulturfeindschaft umzuschlagen, sieht es in allen Werken vorweggenommenes Ergebnis, allzu frühzeitige Beruhigung der viel wichtigeren, auf einen Chairos ausgerichteten Bereitschaft. Kulturbejahung und Ethisierung des menschlichen Seins

[1] Über den französischen Ideebegriff lesen wir im *Grimm*'schen Deutschen Wörterbuch: „. . . früher hat namentlich der französische Sprachgebrauch des 17. Jahrhunderts das Wort zu der Bedeutung einer gedanklichen Vorstellung, eines Gedankens, eines Begriffes von etwas verflüchtigt (Littré 2, 5c), in diesem Sinne treffen wir dann Idee auch bei deutschen Schriftstellern der 1. Hälfte des 18. Jahrhunderts entschieden unter französischem Einflusse, es wird sogar bisweilen mit französischem Accent versehen . . .“

charakterisieren die innere Haltung des Liberalen. Er ist in der Kritik und nicht in der zeugenden Destruktion in seinem Elemente; er hat nicht alle Brücken zum Hier- und Jetzt-Werdenden abgebrochen, über dem jeweiligen Werden schwebt jenes Reich spiritueller Ziele, begeisternder Ideen.

Für den Chiliasten ist Geist jener Geist, der über uns kommt und aus uns spricht, für den humanitären Liberalismus jenes über uns schwebende „zweite Reich"[1], das in unsere Gesinnung aufgenommen uns begeistert.

Im Zeichen dieser ungeheuren Begeisterung (nicht des aus uns sprechenden Geistes) stand auch jene Epoche, die unmittelbar vor und nach der französischen Revolution im Namen dieser Ideen die Welt neu zu schaffen ans Werk ging. Vom Politischen ausstrahlend erfüllte diese neuzeitlich humanitäre Idee alle Sphären des kulturellen Seins, um in der „idealistischen" Philosophie kulminierend um eine letzte erreichbare Selbsterkenntnis zu ringen. Die Blütezeit der modernen Philosophie fällt mit der Geburt und Expansion dieser neuzeitlichen Idee zusammen, und mit ihrem Zurückströmen in engere Bahnen verfällt auch zumindest die dieser Bewußtseinsstruktur adäquate Gestalt der Philosophie.

Zu eng ist das Schicksal der idealistischen Philosophie mit den sie fördernden Trägern verbunden gewesen, um nicht in diesem Zusammenhang zumindest der wichtigsten Etappe dieser Verknüpfung zu gedenken. In ihrer sozialen Funktion gesehen, kam die moderne Philosophie auf, um das kirchlich-theologische Weltbild zu stürzen. Zunächst nahmen sich ihrer die neu aufstrebenden Mächte, absolutes Königtum und Bürgertum, an. Später erst wurde sie alleinige Waffe in der Hand des Bürgertums, sie war hier untrennbar Geist, Kultur und Politik. Reaktionär gewor-

[1] Vgl. *Freyer* a. a. O. S. 323.

den, flüchtete das Königtum zu theokratischen Ideen, und auch das Proletariat emanzipierte sich von dem ideenhaften, mit dem Bürgertum gemeinsamen Gehäuse der idealistischen Philosophie in demselben Maße, als es von seinem Mitkämpfer zu seinem bewußten Gegner wurde.

Aus einem eigentümlichen Stoff war und ist diese neuzeitlich liberale Idee, gegen zwei Fronten kämpfend, völlig sublim und imaginär. Der visionären Realistik chiliastischer Gottbeschwörung aus dem Wege gehend, wich das idealistische Bewußtsein gleichzeitig dem boden- und zeitständigen Weltsinn konservativer, oft bornierter Ding- und Menschenbeherrschung aus. Sozial wurde das ideenhafte Bewußtsein getragen von einer mittleren Schicht, vom Bürgertum und von der Intelligenz. Dieser Strukturlage entsprechend hielt es die strebend dynamische Mitte zwischen der sinnlichen Vitalität, Ekstase, Rachelust unterdrückter Schichten und der unvermittelten Konkretheit einer in unproblematischer Koinzidenz mit der damaligen Wirklichkeit sich befindenden feudal herrschenden Schicht.

Viel zu normativ gerichtet war dieses Bewußtsein, um auf das Sein, wie es eben ist, einzugehen. Es baute sich deshalb aus dem Sollen eine eigene idealische Welt auf. Erhoben, enthoben, — aber auch erhaben verlor es jeden Sinn für Körperlichkeit, zugleich auch jede wirkliche Beziehung zur Natur. Natur bedeutete ja in den damaligen Sinnzusammenhängen zumeist Vernunftgemäßheit, ein auf ewige Richtigkeitsnormen bezogenes Sein. Das Ewige, das Bedingungslose, eine Welt ohne Tiefraum und Individuation spiegelt sich auch in der Kunst der damals führenden Generation wider. Ihre Plastik ist in Wahrheit Reliefkunst und ihre Kartonkunst mutet an wie eine totenblaß gewordene Malerei[1].

---

[1] Vgl. *Pinder:* Das Problem der Generation in der Kunstgeschichte Europas. Berlin 1926, S. 67ff., 69.



Die Kunst, die Kultur, die Philosophie sind auch hier Ausstrahlungen, weltgestaltende Expansion der im entsprechenden politischen Wollen zur Idee gewordenen Utopie. Mangel an Tiefraum und Farbenfülle, wie bei der entsprechenden Kunst, ist aufweisbar an der Substanz dieser liberal-humanitären Idee. Dem Fehlen der Farbenfülle entspricht die Inhaltsentleertheit aller damaligen Ideale: Bildung, Freiheit, Persönlichkeit sind nur Rahmenformen für einen — man möchte meinen — absichtlich unbestimmt gelassenen Gehalt. Schon in Herders Humanitätsbriefen, also in den Anfängen des Humanitätsideals, bleibt es unentschieden, worin das Ideal besteht: Einmal ist es die „Vernunft und Billigkeit", die ihm als Zielidee vorschwebt, das andere Mal das „Wohlsein der Menschen", das ihm erstrebenswert scheint.

Ferner entspricht ganz dieser zeitlich-sozialen Mittelständigkeit und der Unkonkretheit eines jeden Gehalts die in der Philosophie – aber auch in den übrigen Gebieten – aufweisbare Überbetonung der Form. Dem Fehlen des Tiefraumes in der Plastik, dem Dominieren des bloß Linearen korrespondiert die als geradliniger Fortschritt und Entwicklung erlebte historische Zeit. Diese geradlinige Fortschrittsvorstellung ist im wesentlichen aus zwei getrennten Quellpunkten hervorgegangen.

Die eine Komponente entstand in der westlich-kapitalistischen Entwicklung, wo das bürgerliche Vernunftideal als Zielidee in Beziehung gesetzt wurde zum jeweiligen Seinsstatus und wo die Spannung zwischen (unvollkommenem) Naturzustand und Vernunftidee überbrückt werden mußte. Diese Überbrückung von Norm und Sein gelang durch den Gedanken, daß das Sein sich in unendlicher Annäherung auf das Vernünftige hin bewege.

War dieses Bild der unendlichen Annäherung zunächst vage und unbestimmt gehalten, so bekam es eine relativ konkrete und klassische Gestalt bei dem Girondisten

Condorcet. Condorcet hatte — wie Cunow[1] diesen Tatbestand soziologisch richtig analysiert — das Enttäuschungserlebnis der mittleren Schichten nach dem Zusammenbruch der Gironde in das Geschichtsbild dieser Schichten aufgenommen. Das letzte Ziel der Erreichung einer Vollkommenheitsstufe wurde nicht aufgegeben, man erlebte aber die Revolution nur als bloße Durchgangsstufe. Der Fortschrittsgedanke bremste sich selbst, indem er notwendige Etappen, Zwischenstufen im immer noch geradlinig gedachten Werden entdeckte. Hatte man früher von der Vernunft aus urteilend alles Vorläufige als „Irrtum" und „Vorurteil" abgetan, so trat bei Condorcet zumindest ein relatives Geltenlassen dieses Vorläufigen auf. Die jeweiligen „Vorurteile" einer Zeit wurden in ihrer Unumgänglichkeit anerkannt und als „Teile des historischen Gemäldes" in das zeitlich nunmehr abgestufte, periodisierte Bild des Fortschritts aufgenommen.

Eine andere Wurzel der Fortschrittsvorstellung ist in Deutschland zu suchen. Hier hatte der bei Lessing in dessen „Erziehung des Menschengeschlechts" durchbrechende Entwicklungsgedanke (nach der v. d. Goltz-Gerlichschen Ansicht[2]) einen säkularisiert pietistischen Charakter. Zieht man zu dieser Ableitung noch in Betracht, daß der Pietismus — von Holland nach Deutschland verpflanzt — ursprünglich täuferische Elemente enthielt, so kann man den

---

[1] *Cunow, H.:* Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- und Staatstheorie. Berlin 1920, Bd. I, S. 158.

[2] *von der Goltz:* Die theologische Bedeutung J. A. Bengels und seiner Schüler. Jahrbücher für deutsche Theologie. Gotha 1861, Bd. 6, S. 460—506.

Gerlich, Fr.: Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich. München 1920. Diese in propagandistischer Absicht geschriebene Arbeit ist in sehr vielen Dingen simplifizierend und flüchtig, manche Grundzusammenhänge, so der oben angedeutete, scheinen aber richtig gesehen zu sein. (Vgl. das Nachwort.) *Doren* (a. a. O.) hat das Buch bereits richtig eingeschätzt.

religiösen Entwicklungsgedanken unmittelbar als ein Abebben des chiliastischen Elementes erfassen, als einen Prozeß, in dem das ursprüngliche Harren im deutschen Milieu zu einem Warten wird, das chiliastische Zeiterlebnis unversehens in das evolutionäre übergeht.

Über Arndt, Coccejus, Spener, Zinzendorf führt die Linie zu Bengel, dem pietistischen Zeitgenossen Lessings, der bereits ganz eindeutig von der Idee einer geschichtlichen Haushaltung Gottes spricht und von einem vom Anfang bis zum Ende der Welt gleichmäßig sich vollziehenden Fortschritt redet. Von ihm soll Lessing die Idee der unendlichen Vervollkommnung des Menschengeschlechtes übernommen, säkularisiert und mit dem Vernunftglauben verbunden haben, um den Gedanken dann in dieser Gestalt dem deutschen Idealismus als Erbschaft zu überlassen.

Wie auch diese Fortschrittsvorstellung entstanden sein mag, ob als kontinuierliche Transformation des religiösen Bewußtseins oder als Gegenschlag aus der Ratio — es liegt bereits in dieser Fortschrittsvorstellung im Vergleich zum chiliastischen Bewußtsein ein Näherrücken, ein Eingehen auf das konkrete „hic et nunc“ der werdenden Zeit.

Die chiliastische, sofort im jeweiligen Nu durch Einbruch in die Geschichte zu vollziehende Sinnerfüllung bekommt hier einen Ort in diesem Geschichtsprozeß selbst. Dies bedeutet, wenn auch in die weite Ferne hinausgeschoben, doch ein relatives Herabsteigen der im Gegensatz zu früher nur von einem völligen „Außerhalb“ plötzlich einbrechenden Utopie. Von nun an bewegt sich auch für die utopische Sicht bereits diese Welt in der Richtung der Sinnerfüllung, der Utopie. Auch von einer anderen Seite her verrät sich hier ein relatives Engagiertsein der Utopie am Werden selbst: die in der Zeitenferne erst völlig verwirklichbare Idee wird im gegenwärtigen kontinuierlichen Werden bereits zur Norm, die, an Einzelheiten her-

angetragen, allmähliche Besserung erwirkt. Wer Einzelheiten kritisiert, ist gerade durch diese Kritik gefangengenommen; das Engagiertsein an der hier und jetzt werdenden Kultur, der stürmische Glaube an den Institutionalismus und an die weltgestaltende Kraft der Politik und Ökonomie zeigen den Erben an, der bereits ernten will und nicht nur säen.

Zwar schwebt noch die Politik dieser aufstrebenden Schicht verhängnisvoll stets oberhalb der Sozialproblematik, und in den Epochen der liberalen Staatsfeindlichkeit ist noch jenes in seiner historischen Bedeutsamkeit nicht erfaßt, was die herrschenden Schichten verabsolutieren: die Bedeutung der Macht und der nackten Gewalt.

So abstrakt nun dieses auf Kultur, Philosophie und in der Praxis auf Ökonomie und Politik sich stützende Bewußtsein vom Konservativen aus gesehen sein mag, so ist es dennoch, was das Eingehen auf die geschichtliche Diesseitigkeit betrifft, bedeutend „konkreter" als das chiliastische Bewußtsein in seiner historischen Exterritorialität. Diese größere Nähe zum Geschichtlichen verrät sich schon dadurch, daß die historische Zeitkonzeption — das stets sichere Symptom einer Bewußtseinsstruktur — bestimmter ist als im chiliastischen Bewußtsein. Das chiliastische Bewußtsein hat, wie wir sahen, kein Organ für das Werden, es kennt nur den abrupten Augenblick, das sinnerfüllte Jetzt. Das auf der chiliastischen Stufe verharrende Bewußtsein kennt und anerkennt auch später — wo die Gegenspieler sich bereits völlig darauf einstellten — weder den Begriff des Weges noch den der Entwicklung: es kennt nur ein Anschwellen und Abebben der Zeit. Im radikalen Anarchismus z. B., in dem sich am reinsten diese genuine Form des chiliastischen Bewußtseins erhalten hat, ist unsere Zeit seit dem Verfall des Mittelalters eine einzige Revolution. „Es liegt in der Tatsächlichkeit und so im Begriff der Revolution, daß sie wie ein Gesundfieber

zwischen zwei Siechtümern ist; ginge nicht die Mattigkeit voraus und folgte nicht die Ermattung, so wäre sie gar nicht[1]." Wenn auch dieses Bewußtsein viel von den Gegenspielern lernt und bald konservative, bald sozialistische Einschläge enthält, bricht an entscheidenden Stellen auch jetzt noch dieser Ahistorismus durch.

Nur eines leistet das chiliastisch-absolute Jetzt-Erleben, das eine jede Möglichkeit des Entwicklungserlebnisses verdrängt: eine qualitative Differenzierung der Zeit.

Es gibt hier sinnerfüllte und sinnentleerte Zeiten; hierin liegt ein wichtiger Ansatz zur geschichtsphilosophischen Differenzierung des historischen Geschehens. Die Bedeutung dieses Ansatzes vermag man nur einzuschätzen, wenn man sich klargemacht hat, daß auch eine empirische Geschichtsbetrachtung nicht möglich ist ohne eine — oft latent gewordene und deshalb unsichtbar wirkende — geschichtsphilosophische Differenzierung der historischen Zeit.

Und mag es auf den ersten Augenblick auch als unwahrscheinlich erscheinen, so entspringt doch der chiliastischen Distanz und dem ekstatischen Durchbruchserlebnis der erwähnte primäre Ansatz zur qualitativen Gliederung der Zeit.

Das normativ-liberale Bewußtsein enthält auch diese qualitative Differenzierung des historischen Geschehens und verachtet ferner jedes historisch Gewordene und das Jetzt als schlechte Wirklichkeit. Es verschiebt nur die volle Sinnerfüllung in die ferne Zukunft und läßt sie zugleich, nicht wie der Chiliast, aus der geschichtsjenseitigen Ekstase, sondern aus dem hier und jetzt Werdenden, aus dem Alltäglichen entstehen. Dadurch gerade hat sich — wie wir sahen — das typisch linienhafte Bild des Werdens und eine relativ homogene Verbindung zwischen Sinnziel und Sein entwickelt.

---

[1] *Landauer:* a. a. O. S. 91.

Die liberale Idee ist adäquat nur verstehbar als Gegenspielerin des oft hinter rationalistischen Konstruktionen sich verbergenden chiliastischen Durchbruchserlebnisses, das stets potientiell historisch und sozial den Liberalismus rücklings zu überfallen droht, zugleich aber auch als Kampfruf gegen eine sich auf das Herkommen und das Gewordene stützende Schicht, die das „hic et nunc" zunächst instinktiv, dann aber auch in der Reflexion zu beherrschen vermag. Auch drückt sich hier klarer als irgendwo in der Differenz der Utopien und in der von ihnen getragenen und geformten Bewußtseinsstruktur die Verschiedenheit zweier historischer Welten und zweier grundverschiedener sozialer Träger aus.

Die Welt des Chiliasmus war die des sich auflösenden Mittelalters, eine Periode grandioser Zersetzung. Alles kämpfte gegen alles: Es war die Welt der sich bekämpfenden Fürsten, Patrizier, Bürger, Handwerksgesellen, Vagabunden, Söldner usw. Es war eine Welt des Aufgewühltseins und der Erregtheit, wo die Seele die Tiefenschichten nach außen kehrt. In diesem Kampfe kristallisierten sich noch nicht ganz klar die Ideologien, man kann es ihnen zunächst nicht eindeutig ansehen, wohin sie sozial gehören. Erst der Aufstand der Bauern erwirkte im Reformationsgewirr — das hat Engels[1] klar gesehen — eine soziale Reduktion der seelischen Gehalte. Es wird offenbar, daß das chiliastische Erleben den niedrigsten Schichten zurechenbar ist, es ist eine Seelenstruktur, in der unterdrückte Bauern, Handwerksgesellen, Anfänge eines Lumpenproletariats, Schwärmerprediger usw. sich treffen[2]. Bis zum Aufkommen der nächsten Gestalt der Utopie war

[1] *Engels, Fr.:* Der deutsche Bauernkrieg, hrsg. von Mehring, Berlin 1920, S. 40f.

[2] *Holl* (a.a.O. S. 435.) will gerade darin einen Beweis gegen die Geltung der Soziologie sehen, daß die Ideen Münzers, die nach der *Max Weber*'schen allgemeinen Typenlehre (Wirtschaft und

eine lange Weile, das soziale Weltbild hatte sich inzwischen völlig verändert, „aus dem Ritter wurde Beamter, aus dem Freisassen gefügiger Bürger". (Freyer.) Auch wurde die nächste Gestalt der Utopie nicht von der sozial tiefsten Schicht getragen, sondern von einer in bewußter Selbstzucht sich bändigenden Mittelschicht, die Kultiviertheit und Ethik zunächst als eine Selbstlegitimierung (dem Adel gegenüber) erlebte und die Erlebnisbasis unversehens vom ekstatischen Zentrum ins Bildungserlebnis verschob.

So abstrakt auch die liberale Idee sowohl dem chiliastisch-ekstatischen wie dem konservativen, konkret zugreifenden Bewußtsein erscheinen mochte, so hielt sie doch eine der wichtigsten Perioden des neuzeitlichen Geschehens in

---

Gesellschaft. Grundriß der Sozialökonomik, Abtlg. III[1], S. 267ff., § 7. Stände, Klassen und Religion) etwa den niedrigen Schichten zuzurechnen wären, auch die damalige „Intelligenz" (so u. a. Seb. Franck, Karlstadt, Schwenckenfeld etc.) ergriffen haben. Wenn man sich das Problem der Soziologie dermaßen vereinfacht, so ist es kein Wunder, daß man zu ihrer Ablehnung gelangt. Max Weber hat stets betont, daß seine allgemeine Typenlehre nur geschaffen wurde, um idealtypische Tendenzen und nicht einmalige Konstellationen unmittelbar zu charakterisieren (u. a. ebd. S. 10). Die Soziologie, die einmalige Konstellationen zu analysieren versucht, hat noch in einer ganz besonders behutsamen Weise zu verfahren, wenn es sich um die soziologische Zurechnung der Intelligenz handelt. Hierbei müssen folgende Fragen mit in die Problemstellung einbezogen werden.

a) Die Frage nach ihrer soziologischen Ambivalenz (ist doch auch sie ein soziologisches Merkmal, ganz besonders, wenn man bedenkt, daß sie nicht für alle sozialen Schichten charakteristisch ist).

b) Zu welchem Zeitpunkte treibt die historische Dynamik die Vertreter der Intelligenz in das eine oder andere Lager?

c) Auf welche Weise werden die aus anderen Lagern zu ihr dringenden Ideen umgebogen? (Am „Brechungswinkel" der Rezeption ist sehr oft die soziale Verschiebung ablesbar.)

So liefert *Holl* (S. 435ff., 459, 460) selbst sehr interessante stoffliche Belege für die Bestätigung der Richtigkeit der von ihm bekämpften Soziologie. Er selbst stellt fest, daß, als die Gebildeten Münzers Lehre übernahmen, sie dieselbe nicht wirklich weiterentwickeln konnten, von

Atem. Diese von der Rechts- und Linkskritik erst allmählich enthüllte Abstraktheit wurde von den ursprünglichen Trägern der Idee nicht empfunden, und es lag vielleicht gerade in dieser alle Möglichkeiten offen lassenden und gerade dadurch die Phantasie so sehr bewegenden Unbestimmtheit etwas Frisches, Jugendliches, jene Morgenröte, die noch der alte Hegel trotz seiner konservativen Wendung empfand, als er sich des Eindringens der großen Revolutionsideen in den späten Tagen seines Lebens erinnerte. An Stelle der dumpfen Tiefe chiliastischer Erregtheit wurde im ideenhaften Bewußtsein das treibende Element ins helle Tageslicht gerückt. Das Pathos der Aufklärung, daß es endlich Licht werde, hat auch heute

---

ihnen aus kam nichts grundlegend Neues hinzu. Sie schöpften mehr aus Büchern, Schriften der deutschen Mystiker, insbesondere aus der „Theologia deutsch“, aber auch aus Augustin, als aus der eigenen unmittelbaren inneren Erfahrung. Sie brachten nicht die mindeste Bereicherung der Sprache. Sie verunstalteten die eigenartige Mystik am entscheidenden Punkte, sie verquickten in harmloser Weise Lehren der mittelalterlichen Mystiker und Münzers Kreuzeslehre. (All dies sind direkte Belege für unsere oben angedeutete soziologische Lehre von der Bestimmbarkeit des geistigen „Brechungswinkels“, der vorhanden ist, wenn „Ideen“ einer Schicht von einer anderen übernommen werden.)

Ferner erzählt uns *Holl* selbst, wie die Intelligenz u. a. in ihren oben erwähnten Vertretern mit dem Fortschreiten der Bewegung, je radikaler diese wird, immer mehr sich zurückzieht, wie u. a. Franck in seiner Chronika noch schärfer über den Bauernkrieg urteilt als Luther selbst, wie nach dieser Abwendung von Münzer ein radikaler Weltanschauungswandel sich bei ihm aufweisen läßt, wie in der Abwendung von Münzer diese Gebildeten-Weltanschauung immer mehr Züge der Menschenverachtung annimmt, wie sie die „sozialen Züge“ verliert und wie an die Stelle der chiliastischen Apodeixis die tolerantere, beinahe synkretistische Idee der „unsichtbaren Kirche“ tritt. (Ebda. S. 459f.)

Auch hierin steckt also sehr viel soziologisch Erfaßbares, wenn man nur im Besitze der angemessenen Fragestellung und der aus ihr entstehenden Begriffsapparatur ist.

noch auf reifer später Stufe diesen Ideen ihre Stoßkraft erhalten; waren sie es doch, in deren Zeichen die jetzige Welt entstand.

Die tiefste treibende Kraft der liberalen Aufklärungsideen lag aber außer dieser die Phantasie erregenden, stets auf den unendlichen Horizont gerichteten Verheißung noch darin, daß sie sich stets an den freien Willen wandten und ein Unbedingtheitserlebnis wach hielten.

Nun besteht aber das Eigentümliche des konservativen Bewußtseins darin, daß es gerade diesem Erlebnis die Spitze nahm und, will man seine zentrale Entdeckung auf eine Formel bringen, gerade im bewußten Gegensatz zum liberalen dem Bedingtheitsbewußtsein einen pathetischen Akzent verlieh.

III. Die dritte Gestalt des utopischen Bewußtseins: Die konservative Idee

Das konservative Bewußtsein ist an und für sich nicht theoretisch veranlagt, entsprechend der Tatsache, daß der Mensch die ihn umgebende Realsituation nicht zum Gegenstande theoretischer Reflexion macht, solange er sich mit ihr in Deckung befindet. Er hat auf solchen Stufen des Seins eher die Tendenz, alles ihn Umgebende als der Weltordnung zugehörig und demzufolge als etwas Aproblematisches zu empfinden. Das konservative Bewußtsein hat an und für sich keine Utopie, ist es doch im Idealfalle seiner Struktur nach völlig in Deckung mit der jeweils von ihm beherrschten Wirklichkeit. Auch fehlen alle jene Reflexionen und Erhellungen des Geschichtsprozesses, die aus einem vorwärtstreibenden Impuls zustande kommen. Konservatives Wissen ist ursprünglich Beherrschungswissen, instinktives und oft auch theoretisches Orientiertsein an seinsimmanenten Faktoren. Was an früheren Spannungen (aus jener Periode, wo die Welt noch nicht in

seinem Sinne sich stabilisiert hatte) als seinstranszendenter Gehalt präsent ist, wirkt nunmehr nur ideologisch, als Glaube, Religion, Mythos in eine Geschichtsjenseitigkeit verbannt. Das Denken auf dieser Stufe hat — wie gesagt — eher die Tendenz, seine gesamte Umgebung in seiner zufälligen Konkretheit als Weltordnung hinzunehmen und als etwas Aproblematisches zu empfinden. Nur die Gegenbewegung oppositioneller Schichten und ihre Sprengungstendenz des Bestehenden macht gleichsam von außen her für das konservative Bewußtsein die eigene Seinsbeherrschung problematisch und erzwingt geschichtsphilosophische Reflexionen über sich selbst und eine zur Selbstorientierung und zur Abwehr zugleich geschaffene Gegenutopie.

Hätten aufstrebende Schichten diese Problematik realiter nicht geschaffen und in ihren entsprechenden Angriffsideologien nicht ausgesprochen, so würden die konservativen Bewußtseinsimpulse latent auf der Ebene des bloßen Auslebens, des unbewußten Vollzuges geblieben sein. So aber bewirkt der ideologische Angriff einer aufstrebenden Welt ein Reflexivwerden dieser nur im Leben, im Vollzug zur Geltung kommenden Einstellungen und Gehalte. Angestachelt und angeregt durch die oppositionellen Theorien, entdeckt das konservative Bewußtsein erst nachträglich seine Idee[1]. Es ist eben kein Zufall, daß, während alle Progressiven die Idee als den Ereignissen vorauseilend erleben, für den konservativen Hegel die Idee

[1] In diesem Zusammenhang muß man auch der Ideologie des Absolutismus gedenken, die diesmal nicht ausführlich herangezogen werden kann. Auch diese zeigt, daß der ursprünglich auf Beherrschung der Seinssituation Ausgerichtete die Tendenz hat, ganz nüchterne Überlegungen über die Technik dieser Seinsbeherrschung im Sinne des sogenannten Macchiavellismus anzustellen. Erst später (zumeist wohl durch die Gegenspieler erzwungen) stellt sich das Bedürfnis der ideenhaften Rechtfertigung der Herrschaft ein. Wir möchten zur Bestätigung dieser allgemeineren Behauptung nur einen Satz *Meineckes*, in dem dieser Prozeß beobachtet wird, heranziehen:

einer historischen Wirklichkeit erst nachträglich, wenn die Welt bereits innerlich fertig geworden ist, zur Sichtbarkeit gelangt. „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint, und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“[1]. Die Eule der Minerva beginnt beim konservativen Bewußtsein in der Tat nur bei der einbrechenden Dämmerung den Flug.

In seiner ursprünglichen Gestalt bewegt sich das konservative Bewußtsein — wie erwähnt — nicht auf der Ebene der Ideen. Es ist der liberale Gegner, der ihm sozusagen diese Ebene des Kämpfens aufoktroyiert. Darin scheint eben die Eigentümlichkeit der geistigen Entwicklung zu bestehen, daß der neu auftretende jüngste Gegenspieler das Tempo und die Form des Kampfes diktiert.

„Das Ideal des modernen Staates, der nicht nur Machtstaat, sondern auch Kulturstaat sein will, stieg damit auf, und die dürftige Beschränkung der Staatsräson auf die bloßen Aufgaben der unmittelbaren Sicherung der Macht, in der sich die Theoretiker des 17. Jahrhunderts noch vielfach bewegt hatten, wurde überwunden.“ Es handelt sich um die Zeit Friedrichs des Großen. *Meinecke, Fr.:* Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte. München, Berlin 1925, S. 353.

[1] Die bekannten Schlußworte der Vorrede der *Hegel*'schen Rechtsphilosophie, ed. Lasson, Philosophische Bibliothek, Bd. 124, S. 17.

Es ist zwar nicht so, wie es das „fortschrittliche Denken“ darstellen will, daß nur das Neue allein die Aussicht hat zu bestehen und alles andere allmählich abstirbt, wohl aber so, daß das Ältere, vom Neuen getrieben, sich stets transformieren und auf die Ebene des neuesten Gegners begeben muß. So erzwingt in der Gegenwart die soziologische Argumentation bei den früheren Stufen des Denkens ein Eingehen auf das soziologische Argument. In demselben Sinne erzwang am Anfang des 19. Jahrhunderts das liberale ideenhafte Denken auch beim Konservativen die Selbstinterpretation auf der Stufe der Idee.

Nun ist es interessant zu beobachten, wie diese ideenhafte Selbstauslegung den ursprünglichen, eher bodenständigen Schichten (Möser, v. d. Marwitz) nicht gelingt und die Entdeckung der konservativen Idee Aufgabe der sich den Konservativen anschließenden Ideologen wird.

Was die konservativen Romantiker und insbesondere Hegel in dieser Beziehung leisten, ist, daß sie den Sinn konservativen Seins auf der Ebene des Ideenhaften auslegen und von hier aus eine Einstellung zur Welt, die in Gestalt des unreflektierten Vollzugs schon da ist, im Elemente der Idee interpretieren.

Das, was bei den Konservativen der Idee entspricht, ist deshalb auch seiner Substanz nach etwas anderes als die liberale Idee. Und Hegels Tat war es eben, der liberalen Idee einen konservativen Gegenspieler zu stellen, nicht indem er eine Einstellung und eine Verhaltungsweise fingierte, sondern indem er eine vorhandene Art des Seins und Erlebens auf die ideenhafte Ebene erhob und diese dem liberalen Welterleben gegenüber in seiner besonderen Eigenart bestimmte.

Die liberal aufklärerische Idee hatte für den Konservativen etwas Windiges, Unkonkretes an sich. Sie wurde auch von dieser Seite her in diesem Sinne angegriffen und depraviert. Für Hegel war sie ein bloßes „Meinen“, eine

bloße Vorstellung, war sie nichts anderes als die pure Möglichkeit, hinter der sich der einzelne versteckt, sich reserviert und der Forderung des Tages entgeht.

Diesem bloßen „Meinen", dieser bloßen subjektiven Vorstellung wird die in die reale Wirklichkeit des „hic et nunc" versenkte, in ihr sich konkret auswirkende Idee entgegengesetzt. Sinnziel und Wirklichkeit, Sollen und Sein fallen hier nicht auseinander, denn das Utopische, die „konkret gewordene Idee", ist ganz leibhaft in dieser Welt präsent. Im geltenden Gesetze des Staates bekommt das dort nur formale Sollen konkreten Gehalt. In den Kulturobjektivationen, in Kunst und Wissenschaft entfaltet sich die Geistigkeit, wirkt sich die Idee in ihrer ganzen handgreiflichen Fülle aus.

Wir haben bei der liberalen Utopie, bei der humanitären Idee im Vergleich zur chiliastischen Ekstase bereits ein relatives Näherrücken an das „hic et nunc" beobachten können. Hier beim Konservativen ist dieser Prozeß des Näherrückens bereits vollendet, die Utopie ist in das Sein bereits von vornherein versenkt.

Dem entspricht selbstverständlich die Tatsache, daß das Sein, das „hic et nunc", nicht mehr als „schlechte Wirklichkeit" erlebt wird, sondern als Träger der Sinnfülle.

Ist zwar hier die Utopie, die Idee, an das konkrete Sein völlig herangerückt, völlig in dasselbe eingegangen, so führt dieses Erleben — zumindest auf den Höhepunkten der Schaffenslust dieser Strömung — dennoch nicht zu einer Spannungslosigkeit und zu einem trägen Hinnehmen des Seins. Eine bestimmte Spannung zwischen Idee und Sein entsteht daraus, daß nicht jedes Atom dieses Seins sinnerfüllt ist, daß man zwischen wesenhaft und unwesentlich stets zu unterscheiden hat und daß die Gegenwart stets neue Aufgaben, noch undurchdrungenen Stoff uns entgegenstellt. Um hierzu einen Orientierungsmaßstab zu gewinnen, darf man sich aber nicht auf subjektive Wollun-

gen verlassen, sondern muß jene in uns und unserer Vergangenheit objektivierten Kräfte und Ideen heraufbeschwören, den Geist, der auch bisher durch uns jene unsere Werke schuf. Diese Idee, dieser Geist wird aber nicht rational erdacht, als beste freischwebende Möglichkeit projektiert, sondern entweder in uns als „still wirkende Kraft" (Savigny) innerlich erfaßt oder in den kollektiven Schöpfungen der konkreten Gemeinschaft des Volkes, der Nation, des Staates als zur Entfaltung gelangte Entelechie, als innere Form, zumeist morphologisch erschaut. Die morphologische Schau, auf Sprache, Kunst und Staat ausgerichtet, nimmt von hier aus ihren Weg. Ungefähr zur selben Zeit, als die nach vorwärts gerichtete und alles Daseiende in Bewegung setzende Utopie, die Idee, ihre systematische Vollendung erreicht, setzt bei Goethe die anschaulich-morphologische Forschung ein. Ihre wissenschaftlichen Arten findet sie dann in den Werken der historischen Schule, die diese in das Sein eingesenkten, in ihm sich entfaltenden „Ideen" nicht spekulativ, sondern anschaulich in der Betrachtung der Sprache, der Sitte, des Rechts usw. aufzuweisen versucht.

Auch hier wirkt also die im politischen Erleben zentral sich gestaltende Idee (die diesem Standort entsprechende Gestalt der Utopie) auf den dazugehörigen Strom im gesamten Geistesleben formgebend ein. In allen diesen Arten des Suchens nach der „inneren Form" lebt aber dasselbe mit positiv emphatischem Akzent versehene konservative Bedingtheitserlebnis, das nach außen projiziert auch im Betonen der historischen Bedingtheit zum Ausdruck gelangt. Der Mensch ist für diese Ansicht, für dieses Weltgefühl bei weitem nicht absolut frei, nicht alles und jedes überhaupt ist in jedem Augenblick und in jeder historischen Gemeinschaft möglich. Die jeweilige innere Form der historischen Individualität, sei es die einer Einzelpersönlichkeit oder die eines Volksgeistes, und die

äußeren Umstände samt der dahinter stehenden Vergangenheit bestimmen tendenziell die Gestalt des Werdenden. Eben deshalb kann die jeweilige historische Gestalt nicht gemacht werden, sondern sie wächst gleich der Pflanze aus einem inneren Zentrum[1].

Auch diese konservative Gestalt der Utopie, der Gedanke der in die Wirklichkeit eingesenkten Idee, ist nur endgültig verstehbar aus ihrem Kampfe mit den koexistierenden übrigen Gestalten der Utopie. Ihr unmittelbarer Gegner ist die liberale, ins Rationalistische übersetzte Idee. Wurde hier das Sollen emphatisch erlebt, so verschiebt sich beim Konservativen die Emphase zugunsten des Seins. Nur weil etwas ist, ist es schon höherwertig, sei es, wie bei Hegel, der in ihm versenkten höheren Rationalität zuliebe, sei es, wie bei Stahl, wegen der faszinierenden Wirkung gerade seiner Irrationalität: »Es ist eine wunderbare Empfindung in dem „Es ist"! — „Dieser ist dein Vater, dein Freund, durch diese bist du in diese Lage gekommen." „Warum gerade diese?" „Ja warum bist du selbst gerade nun dieser, der du bist?" Und diese Unerfaßlichkeit besteht darin, daß das Seyn sich nicht im Denken auflösen läßt, daß es nicht logisch notwendig, sondern sein Grund in einer höheren freien Macht ist.« (Stahl[2].)

Hier droht bereits jene fruchtbare Spannung zwischen der in die Wirklichkeit versenkten Idee und dem bloß Daseienden (aus der guten Zeit des Konservatismus) um-

---

[1] „Staatsverfassungen lassen sich nicht erfinden; die klügste Berechnung ist hier so ohnmächtig als die völlige Unwissenheit: für das Gemüth eines Volkes, und die Kraft und die Ordnung, die daraus entspringt, gibt es kein Surrogat, auch nicht in den intelligentesten Köpfen, auch nicht in den größten Virtuosen." (*Müller, Adam:* Über König Friedrich II. und die Natur, Würde und Bestimmung der preußischen Monarchie. Berlin 1810, S. 49.)

Hier, aus der Romantik kommend, wird dieser Gedanke ein durchgehendes Motiv der ganzen konservativen Tradition.

[2] *Stahl, Fr. J.:* Die Philosophie des Rechts, Bd. I[4], S. 272.

zuschlagen in eine völlige Spannungslosigkeit, und der konservative Quietismus hat die Tendenz, durch den Irrationalismus alles überhaupt Daseiende zu rechtfertigen.

Vollends im Gegensatz zum Liberalismus steht bei dieser Erlebnis- und Denkweise die Art der Zeitbewertung. War dem Liberalen die Zukunft alles, die Vergangenheit nichts, so findet das konservative Zeiterleben die wichtigste Bestätigung des Bedingtheitserlebnisses in der Entdeckung der Bedeutung der Vergangenheit, in der Entdeckung der Werte zeugenden Zeit. War für das chiliastische Erleben die Dauer überhaupt nicht vorhanden[1], für den Liberalen nur, soweit sie von jetzt ab den Fortschritt gebiert, so ist für den Konservativen alles Bestehende, nur weil es langsam und allmählich geworden, mit fruchtbarer Positivität geladen. Nicht nur in die Vergangenheit erst erstreckt sich dadurch der Blick und entreißt sie der Vergessenheit, sondern das Gegenwärtigsein alles Vergangenen wird hier zum Erlebnis. Nicht nur Zeitstrecke ist nunmehr die historische Zeit, nicht etwa wird zu dem Gegenwart- Zukunftsabschnitt auch der andere Vergangenheit-Jetztabschnitt einfach hinzugefügt, sondern das virtuelle Präsentsein der Vergangenheit verleiht dem Zeiterleben eine imaginäre Dreidimensionalität.

„Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen und nur andererseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe.“ (Hegel[2].)

---

[1] *Münzer* sagt noch: die Schriftgelehrten wissen nicht, »warumb die heylige schrifft anzunehmen oder zu verwerfen sei, denn alleine, das sie vom alten herkumen·... eine solche affenschmalzische weiß hat auch der Jud, Türk und alle volker jren glauben zu bestätigen.« Holl. 432, Anm. 2.

[2] *Hegel:* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Leipzig. Reclam 1907, vgl. S. 123—25. Weitere Belegstellen in meinem „Das konservative Denken“, S. 98 f., wo ich zum ersten Male versucht



Das chiliastische Erleben stand außerhalb der Zeit, durch seinen jeweiligen Durchbruch heiligte es gleichsam den zufälligen Augenblick. Das liberale Erleben stiftete eine Verbindung zwischen Sein und Utopie, indem es die Idee als Sinnziel in die Zukunft verschob und durch den Fortschritt diese Verheißung zumindest in einer Richtung in unserer Mitte allmählich werden ließ. Das konservative Erleben versenkte jenen Geist, der einst nur über uns kam und aus uns sprach, in das Gewordene selbst und ließ es objektiv werden, expandieren nach allen Dimensionen und verlieh dadurch jedem Geschehen eine immanente Selbstwertigkeit.

Das konservative Erleben hatte außer mit der liberalen Idee noch einen eigenen besonderen Kampf auszufechten mit dem chiliastischen Bewußtsein, dem es von jeher auch als einem inneren Feinde gegenüberstand. Dasselbe chiliastische Erlebnis, das zu der Zeit der Wiedertäufer aktiv in die Welt eingriff, hatte noch andere Schicksale wie die bisher erwähnten.

Wir sahen bisher bereits eine dreifache Tendenz des chiliastischen Erlebens: Entweder bleibt es unverändert

---

habe, die Formen des „historischen Zeiterlebens" aus der jeweiligen Struktur des politischen Bewußtseins zu erfassen. Ferner vergleiche man folgende Stellen:

Stahl sucht das Zeit- und Lebensgefühl Schellings, Goethes und Savignys mit folgenden Worten zu charakterisieren:

„Es ist uns wie im Leben in jeder Stufe und Nuance, als hätte sie von jeher so bestanden, wir sehen aber zurück, daß sie geworden, und finden doch keinen Übergang wo? und wie? Mit demselben unsichtbaren Wachstum (!) bilden, verändern sich die Zustände, die Verhältnisse um sie her. Das Gefühl ewigen und nothwendigen Bestehens und doch zugleich ihres zeitlichen Entstehens und Verwandelns begleitet uns wie in unsern eignen Lagen und Schicksalen.

Dieses, nie stillestehende Wachstum, dieses lebendige Werden beherrscht auch die Anschauung Schellings, und sein System ist ein unaufhaltsames Ringen es darzustellen. Derselbe Zug ist eine Eigenthümlichkeit Savignys in seiner Sphaere." (Die Philosophie des Rechts Bd. I[4], S. 394f.)

und lebt in ursprünglicher eruptiver Gestalt, oft mit grundverschiedenen Ideologien verbunden, weiter — wie etwa im radikalen Anarchismus —, oder es ebbt ab und verschwindet oder es „sublimiert" sich zur Idee. Einen weiteren, von den erwähnten abweichenden Weg schlägt es ein, wenn es durch Verinnerlichung seine außerhalb der Zeit stehende ekstatische Tendenz bewahrt, den Durchbruch in die Welt aber nicht mehr wagt und den Kontakt mit dem weltlichen Geschehen verliert. Durch äußere Schicksale dazu gedrängt, ging das chiliastisch-ekstatische Erleben in Deutschland weitgehend diesen Weg der Verinnerlichung. Die in deutschen Landen auf weiten Strecken verfolgbare pietistische Unterströmung ist als eine solche Verinnerlichung des einst chiliastisch Ekstatischen erfaßbar.

Auch in dieser verinnerlichten Gestalt bedeutet das ekstatische Erleben für die bestehende Ordnung eine Gefahr; denn das ekstatische Erleben ist stets in Versuchung nach außen zu schlagen, und nur lange Zucht und Verdrängung bringt es dazu, sich in Quietismus zu transformieren. Die Orthodoxie bekämpfte deshalb stets den Pietismus; ein offenes Bündnis ging sie nur dann mit ihm ein, wo der revolutionäre Ansturm dazu nötigte, alle zur Beseelung der herrschenden Gewalten erforderlichen Kräfte ins Lager zu rufen.

Das durch äußere Umstände und durch soziologisch erfaßbare Strukturlagen verinnerlichte chiliastische Erleben erleidet natürlich gerade durch diese Verinnerlichung einen Substanzwandel, und hier wie sonst ist das konstitutive Ineinandergreifen der sozial-„äußerlichen" und der „inneren" Faktoren mit Genauigkeit verfolgbar. Hatte das chiliastische Erleben ursprünglich eine derbe sinnliche Wucht, so wird dieses verdrängte Erleben süßlich, schwärmerisch, es verdünnt sich zum bloßen Enthusiasmus, und das Ekstatische flackert nur noch im pietistischen „Erweckungserlebnis" in einer beschwichtigten Gestalt immer wieder auf.

Was aber das Allerwesentlichste für unsere Zusammenhänge ist: durch den Verlust des Kontaktes mit der werdenden Welt — und dieser Kontakt ist vom Gesamtzusammenhange aus gesehen das Politische und nicht das Private — bekommt diese Haltung eine innere Unsicherheit. An Stelle der chiliastischen prophetischen Apodeixis tritt das unsichere Schwanken, die pietistische Anschlußlosigkeit zur Tat. Die „historische Schule" in Deutschland mit ihrem Quietismus und ihrer Maßstablosigkeit ist adäquat nur verstehbar aus dieser in dem Pietismus wurzelnden Kontinuität. All das, was beim tätigen Menschen spontan sich auswirkende, unbeobachtete Phase ist, wird hier abgehoben und zum Problem. Die „Entscheidung" wird als selbständige und mit Problemen überlastete Phase im Handeln erlebt, und diese reflexive Abhebung steigert nur noch die Unsicherheit, anstatt sie zu beheben. Die innere Erleuchtung weiß auf die meisten Fragen des Alltags keine Antwort zu geben, und gilt es plötzlich historisch zu handeln, so wird die Geschichte zu einem die Lösung verheißenden Problem. Von hier aus setzt ein Strom religiöser Geschichtsdeutungen ein[1], die die innerlich vorhandene Unentschiedenheit beim politischen Handeln aufzuheben bestrebt sind. Anstatt aber die Lösung für das richtige Handeln, den Fingerzeig Gottes in der Geschichte zu finden, wird die innere Unsicherheit erst in die Welt hineinprojiziert.

Für den aktivistisch-konservativen Pol des Erlebens gilt es, auch diese Gestalt der Utopie zu beschwichtigen, die hier latent lebenden Energien in die eigene Richtung einzuspannen. Der zu bezwingende Begriff ist hier jene „innere Freiheit", die stets in Anarchie (vorher schon in Kirchenlosigkeit) umzuschlagen droht. Auch hier leistet

[1] Klar sind einige in diese Richtung weisende Zusammenhänge in einer noch ungedruckten Arbeit eines meiner Hörer, *Requadt*, über den Historiker Johannes von Müller herausgearbeitet.

die konservative, in die Wirklichkeit eingesenkte Idee eine Beschwichtigung der vom inneren Gegner getragenen Utopie. Die „innere Freiheit“ hat sich nämlich nach der herrschenden Theorie des Konservatismus in ihrer weltlichen Richtungslosigkeit der objektivierten Sittlichkeit unterzuordnen. An Stelle der „inneren Freiheit“ tritt die „objektive Freiheit“, in die sich jene einzufügen hat. Metaphysisch wird das ausgedeutet als eine prästabilierte Harmonie zwischen innerer subjektivierter und äußerer objektivierter Freiheit. Daß dieser verinnerlichende, durch eine pietistische Lebenshaltung charakterisierbare Flügel sich meist dieser Auslegung fügt, liegt an seiner fatalen Ratlosigkeit weltlichen Dingen gegenüber. Deshalb überläßt er gerne die Zügel der Herrschaft der realistisch konservativen Gruppe, indem er ihr sich entweder ergibt oder sich bestenfalls in den Schmollwinkel zurückzieht. Auch heute gibt es noch altkonservative Strömungen, die von der machtpolitischen Wendung der Bismarckschen Epoche nichts wissen wollen und die wertvollen Keime der Tradition in der gegen Bismarck opponierenden innerlichen Richtung des Konservatismus sehen[1].

IV. Die vierte Gestalt des utopischen Bewußtseins: Die sozialistisch-kommunistische Utopie

Auch das sozialistisch-kommunistische Denken und Erleben, das wir auf der Stufe seiner Ursprungssituation als eine Einheit betrachten können, ist in seiner utopischen Struktur am ehesten verstehbar durch eine Konfrontierung mit seinen Gegenspielern, aus jener dreifach flankierten Situation, in der sich diese Richtung historisch-sozial durchzusetzen hat.

---

[1] Vgl. z. B. den letzten Abschnitt des Aufsatzes von *v. Martin:* Weltanschauliche Motive im altkonservativen Denken. Deutscher Staat und deutsche Parteien. Festschrift, Fr. Meinecke zum 60. Geburtstag dargebracht. München, Berlin 1922.



Einerseits gilt es für den Sozialismus, die liberale Utopie, die „Idee", noch mehr zu radikalisieren, andererseits, die innere Opposition des Anarchismus in ihrer zu extremen Beschaffenheit zu paralysieren oder im gegebenen Falle niederzuringen.

Der konservative Gegner kommt nur in zweiter Linie in Betracht, wie man denn überhaupt im politischen Leben dem benachbarten Gegenspieler gegenüber viel schärfer ist als dem entfernteren Gegenüber, weil die Versuchung viel näher liegt, in dessen Weltsicht überzugleiten und weil man sich gegen diese innere Versuchung wappnen muß. Der Kommunismus z. B. bekämpft mit viel größerer Wucht den „Revisionismus" als etwa den Konservatismus. Von hier aus ist es verständlich, daß die sozialistisch-kommunistische Lehre in vielen Dingen von der konservativen zu lernen vermag.

Das utopische Element im Sozialismus hat dieser mehrfach flankierten Situation und der Spätstufe seines Entstehens entsprechend ein Janusgesicht. Es ist ein Ausbalancieren, aber auch Neuschöpfen auf Grund einer inneren Synthese der bis dahin aufgetretenen und im sozialen Raume sich bekämpfenden verschiedenen Formen der Utopie.

Der Sozialismus hält zunächst eine Gemeinschaft mit der liberalen Utopie, mit der Idee: das Reich der Freiheit und Gleichheit erscheint auch hier erst in der fernen Zukunft[1], aber bereits in charakteristischer Weise zu einem viel konkreter bestimmten Zeitpunkte, nämlich zur Zeit des Unterganges der kapitalistischen Kultur.

---

[1] Diese Behauptung gilt aber erst vom Sozialismus des 19. Jahrhunderts. Der utopische Aufklärungssozialismus des 18. Jahrhunderts hat zu einem Zeitpunkt, wo der Physiokratismus im Zeichen des Fortschrittgedankens die Geschichte konstruiert, noch eine Vergangenheitsutopie, entsprechend der kleinbürgerlich reaktionären Mentalität seiner Träger. Soziologisch ist diese Flucht in die Vergangenheit z. T. auch fundiert durch das Noch-Vorhandensein eines

Diese Solidarität mit der liberalen Idee als einer auf die Zukunft ausgerichteten Zielstrebigkeit ist erklärlich aus ihrer gemeinsamen Opposition gegen die unmittelbare Seinsbejahung des Konservatismus. Die weitgehende Unbestimmtheit und Spiritualität des fernen Zieles aber entspricht zugleich der Ablehnung der chiliastischen Erregtheit und einer durch Kulturideale zu vollziehenden Sublimierung latenter ekstatischer Energien.

Nicht in dieser spirituell sublimierten Gestalt erlebt das sozialistische Bewußtsein die Idee, sofern es sich um deren gegenwärtiges Hineinragen in den Prozeß, um deren allmähliches Werden handelt. Die Idee tritt uns hier in Gestalt einer neuartigen Substanz entgegen, beinahe wie ein Lebewesen, das bestimmte Existenzbedingungen hat, die zu erkennen zum Thema wissenschaftlicher Forschung werden kann. Ideen sind hier nicht aus einer Absolutheitssphäre herabsteigende Wunschträume und Forderungen, imaginäre Sollungen, sie haben vielmehr ein konkretes Leben und eine bestimmte Funktion im Gesamtprozeß: Sie sterben ab, wenn sie überholt sind, sie können sich verwirklichen, wenn der gesellschaftliche Prozeß eine bestimmte Strukturlage erreicht — ohne eine solche reale Deckung aber werden sie zu verhüllenden „Ideologien".

Gegen den Liberalen sich wendend entdeckt man hier noch von einer ganz anderen Seite her als der Konservative das rein formal Abstrakte an dessen Idee. Das bloße „Meinen", die bloße Vorstellung bei der bloß in der Gesinnung sich verwirklichenden Idee wird auch hier als

---

Teils der alten Allmenden, die bis zu einem gewissen Grade die Erinnerung an „kommunistische" Institutionen in der Vergangenheit wach hielten. Über diese Zusammenhänge berichtet ausführlich das Buch von *Girsberger, H.:* Der utopische Sozialismus des 18. Jahrhunderts in Frankreich und seine philosophischen und materiellen Grundlagen. Zürcher Volkswirtschaftliche Forschungen, Heft 1, Vgl. insbesondere S. 94ff.

unzulänglich erkannt und noch von einer anderen Seite her als im konservativen Angriff flankiert.

Es genügt nicht, die abstrakte gute Gesinnung zu haben und in unkontrollierbarer Ferne ein verwirklichtes Reich der Freiheit zu postulieren, es gilt auch die realen (hier die ökonomisch-sozialen) Bedingungen zu erkennen, unter denen ein solcher Wunschtraum überhaupt erst zur Auswirkung zu gelangen vermag. Aber auch den Weg, der von uns zu diesem Ziele führt, gilt es daraufhin zu sichten, jene Kräfte im gegenwärtigen Prozeß zu erspähen, deren immanente Dynamik, von uns beherrscht, Schritt für Schritt der verwirklichten Idee entgegenführt. Hatte der Konservatismus die liberale Idee als bloßes Meinen bereits depraviert, so arbeitet der Sozialismus in der Ideologieforschung eine konsequente Methode der Kritik aus, eine seinsbezogene Destruktion der gegnerischen Utopie.

Von hier ab setzt ein entsetzlicher Kampf ein: die vitale Destruktion des gegnerischen Glaubens. Eine jede der bisher behandelten Gestalten des utopischen Bewußtseins wendet sich gegen die übrigen, für jeden Glauben wird die reale Deckung gefordert und stets wird ein anders geartetes Sein als „Realität" dem Gegner gegenüber ausgespielt. Zur verabsolutierten Realität des Sozialisten wird die ökonomisch-soziale Struktur der Gesellschaft. Diese wird hier zur Trägerin jener geistigen Totalität, die schon die Konservativen als Einheit erfaßt hatten. War doch ihr Volksgeist-Begriff der erste bedeutende Versuch, die zunächst isolierten Tatsachen des geistig-seelischen Lebens als Emanationen eines einheitlichen schöpferischen Zentrums zu schauen.

War aber sowohl für den Liberalen als für den Konservativen der dynamische Kern etwas Spirituelles, so bricht hier aus einer uralten Affinität unterdrückter Schichten zum materiell-metaphysischen Substrat eine Verherrlichung

des einst nur als negativ und hemmend erlebten materiellen Prinzips hervor.

Auch in der ontologischen Bewertung der in der Welt vorfindbaren Faktoren (in dieser für die jeweilige Bewußtseinsstruktur tief charakteristischen Schicht) dringt allmählich eine umgekehrte Hierarchie durch. Was früher nur als schlechter Widerstand erlebt wurde — die „materiellen" Bedingungen —, wird hier im Sinne eines zum Materialismus uminterpretierten Ökonomismus zum bewegenden Prinzip im Weltgeschehen hypostasiert.

Die an das diesseitige historisch-soziale Leben sich annähernde Utopie verkündet ihr Näherrücken nicht nur durch ein immer Historischer-Werden des Zieles, sondern durch eine Erhebung, Vergeistigung des aus der Nähe greifbaren gesellschaftlich-wirtschaftlichen Gefüges.

Was hier geschieht — um es auf das Zentrale zu reduzieren —, ist ein eigentümliches Einverleiben des konservativen Bedingtheitsbewußtseins in die progressive, die Welt verändern wollende Utopie. Während aber der Konservative durch das Bedingtheitsbewußtsein allein die Vergangenheit trotz oder gerade wegen ihrer determinierenden Funktion verklärt, zugleich aber auch ein für alle Mal ihre Bedeutung für das historische Geschehen der Richtung nach adäquat intendiert, wird beim Sozialisten die soziale Struktur zur bedingenden Gewalt des historischen Augenblicks, und deren formende Kräfte werden in verklärter Gestalt als das Gesamtwerden tragende Determinanten erlebt.

Das Neue, das uns hier entgegentritt, dieses Bedingtheitsbewußtsein, verträgt sich aber mit einer Zukunftsutopie. Während das konservative Bewußtsein das Bedingtheitserlebnis zwangsläufig mit einer Gegenwartsbejahung verknüpfte, verbindet sich hier eine nach vorwärts strebende soziale Kraft mit einer selbsttätigen Bremsung der revolutionären Tat.

Diese beiden Kräfte, zunächst unvermittelt verbunden, spannen sich im Laufe der Zeit zu einer innerhalb der sozialistisch-kommunistischen Bewegung auseinandertreibenden, aber dennoch stets aufeinander bezogenen Polarität. Neu arrivierende Schichten, die durch Mitwirkung und Mitverantwortung mit dem jeweiligen Jetzt sich verbinden, werden in immer weiterem Ausmaß zu Trägern der bremsenden Evolution; die am bereits Gewordenen noch uninteressierten Schichten werden demgegenüber zu Trägern der kommunistischen, aber auch syndikalistischen Lehre vom Übergewicht der Bedeutung der revolutionären Tat.

Vor dieser Spaltung aber, die einer späteren Stufe entspricht, hatte sich dieses progressive Bewußtsein zunächst gegen andere Gegner durchzusetzen: gegen das Unbedingtheitserlebnis des chiliastischen Prinzips, das im radikalen Anarchismus eine moderne Gestalt gewann, und gegen das Unbedingtheitserlebnis des Liberalen und dessen „Idee".

In der Geschichte des modernen chiliastischen Erlebens war der Kampf zwischen Marx und Bakunin entscheidend[1], wo der chiliastische Utopismus seine Verabschiedung erfuhr. Eine Haltung, die sektenhaft eruptiv im jeweiligen unbestimmten Nu, im Sturme die Bastionen der Geschichte nehmen wollte, konnte einer auf die Daseinsbeherrschung sich vorbereitenden Schicht, je mehr sie zu einer Partei werden sollte, auf die Dauer nicht behagen. Auch hier war das Verschwinden einer Seelenhaltung — zumindest in der von uns besprochenen Gestalt — eng an die Auflösung der

[1] Über *Bakunin* vgl. die Schriften von *Nettlau*, *Ricarda Huch* und *Fr. Brupbacher;* des letzteren Werk „Marx und Bakunin", Berlin-Wilmersdorf 1922, gibt eine konzentrierte Darstellung so manch wichtiger Probleme. Die gesammelten Werke Bakunins in deutscher Sprache sind bei dem Verlag „Der Syndikalist" erschienen. Vgl. ferner die neuerdings im Geheimschrank des Chefs der III. Abteilung der Kanzlei des früheren Zaren entdeckte Beichte Bakunins an den Zaren Nikolaus I., übers. K. Kersten, Berlin 1926.

hinter ihr stehenden ökonomisch-sozialen Wirklichkeit gebunden (wie dies Brupbacher[1] aufwies). Die Vorstoßtruppe Bakunins, der Anarchismus der Jurassienne, verschwand, als die heimarbeitlich betriebene Uhrenindustrie, die die sektenhafte Haltung der Anarchisten ermöglichte, durch die Fabrikarbeit ersetzt wurde: an Stelle des organisationslosen, oszillierend-ekstatischen Erlebens der Utopie trat die an Organisiertheit sich orientierende, den Zeitverlauf als einen strategischen Plan erlebende marxistische Tat.

Erschütternd abrupt und brutal war diese Verabschiedung, aber mit einer fatalen Notwendigkeit durch den Geschichtsprozeß selbst diktiert. — Eine Seelenhaltung von dämonischer Tiefe verschwindet aus dem Vordergrund des politischen Plans, und das Bedingtheitsbewußtsein erweitert sein Feld.

Auch das liberale Denken hatte — darin dem Anarchismus verwandt — ein Unbedingtheitsbewußtsein, wenn sich in ihm auch (wie wir sahen) durch den Fortschrittsgedanken bereits eine relative Annäherung an den Geschichtsprozeß vollzog. Der Liberale hatte ein Unbedingtheitsbewußtsein durch den Glauben an eine unmittelbare Beziehung zu einem absoluten Reich des Sollens, zu der Idee. Dieses Reich des Sollens war in seiner Geltung der Geschichte enthoben und die Idee hatte für ihn bereits eine in sie eingesenkte bewegende Kraft. Nicht der Prozeß erzeugt die Ideen, sondern allein ihre Entdeckung, ihre Sichtbarmachung und „Aufklärung" hat geschichtsgestaltende Kraft. Eine unerhörte Umkehrung, eine unheimliche kopernikanische Tat lag darin, nicht nur sich selbst, nicht nur den Menschen, sondern auch das Sein, Gelten und Wirken dieser Ideen als bedingt zu erleben und das Werden der Ideen als seinsverbunden, als hineinversenkt

---

[1] *Brupbacher* a. a. O. S. 60ff., 204ff.

in den Prozeß zu sehen. Aber zunächst galt es für den Sozialismus, dieses Absolutheitsbewußtsein nicht beim Gegner zu bekämpfen, sondern in den eigenen Reihen die neue Haltung gegen die noch vorherrschende idealistische durchzusetzen. Schon früh begann deshalb die durch Engels noch immer am besten beschriebene Verabschiedung der „großbürgerlichen Utopie".

St. Simon, Fourier, Owen hatten noch im Stile des ideenhaften Denkens Utopien, aber bereits mit sozialistischem Inhalt, erträumt. Ihre soziale Grenzsituation drückte sich zunächst in Entdeckungen aus, die die soziale, ökonomische Sicht erweiterten; der Methode nach aber blieben sie auf der Stufe des Unbedingtheitsbewußtseins der Aufklärung stehen. „Der Sozialismus ist ihnen allen der Ausdruck der absoluten Wahrheit, Vernunft und Gerechtigkeit und braucht nur entdeckt zu werden, um durch eigene Kraft die Welt zu erobern"[1]. Auch hier mußte etwas niedergerungen werden, das Bedingtheitsbewußtsein verdrängte auch hier die andere, konkurrierende Gestalt der Utopie. Im sozialistischen Bewußtsein handelt es sich um eine die liberale Idee weit überholende prinzipielle Herabsenkung der Utopie in die Wirklichkeit. Hier wird nur noch am Ende des Prozesses die Idee in ihrer verheißenden Unbedingtheit und Unbestimmtheit belassen, aber der das Sein zur Sinnerfüllung führende Weg ist bereits historisch und sozial differenziert.

Auch hierdurch differenziert sich das historische Zeiterleben: Was beim Liberalen nur pfeilgerade Zielstrebigkeit war, die zukünftige Zeit, distanziert sich, man unterscheidet (wofür es bei Condorcet bereits Ansätze gab) sowohl vital als im Denken und Handeln Nah und Fern. Eine solche Differenzierung hatte der Konservative bereits für die Vergangenheit; da aber seine Utopie mit dem

[1] *Engels, Fr.:* Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 4. Aufl., Berlin 1894.

erreichten Sein immer mehr in spannungslos werdende Deckung geriet, war für ihn der Zukunftshorizont völlig undifferenziert. Nur durch diese Verschmelzung von Bedingtheitsbewußtsein und dennoch lebendiger Zukunftsvision gelang es, ein mehrdimensional geschichtliches Zeiterleben zu schaffen. Doch ist diese Mehrdimensionalität, die für die Vergangenheit bereits der Konservative erreichte, hier völlig anders strukturiert.

Nicht nur durch das virtuelle Präsentsein eines jeden vergangenen Geschehens allein enthält ein jedes Gegenwartsereignis eine in die Vergangenheit zurückweisende dritte Dimension, auch die Zukunft bereitet sich in ihm vor; nicht nur die Vergangenheit, auch die Zukunft ist virtuell präsent. Ein Abwägen der einzelnen in der Gegenwart vorhandenen Faktoren, ein Erspähen der in den realen einzelnen Kräften lagernden Tendenz gelingt nur dadurch, daß man hier bereits die Gegenwart aus ihrer immer konkreter werdenden Zukunftsergänzung versteht[1].

War das Zukunftsdenken des Liberalen völlig formal, so setzt auch hier allmählich eine Konkretisierung ein. Zwar ist diese Zukunftsergänzung zunächst allein durch den Willen und durch ein Wunschbild diktiert, dennoch wirkt im Forschen und Handeln diese Zielstrebigkeit

---

[1] Beinahe wie eine exakte mathematische Bestätigung unserer Theorie über das sozial und politisch differenzierte Erleben der historischen Zeit und als Beleg für die oben gegebene Analyse sei hier eine Stelle aus einer Schrift des Kommunisten *Révai, J.* angeführt: „Eigentlich existiert ja Gegenwart nur dadurch, daß Vergangenheit und Zukunft existiert, Gegenwart ist die Form der unnotwendigen Vergangenheit und der unwirklichen Zukunft. Taktik ist die als Gegenwart auftretende Zukunft.“ (Das Problem der Taktik, ersch. im „Kommunismus“, Zeitschr. d. Kommunistischen Internationale. Jahrg. 1920, Bd. II, S. 1676. Hier ist das virtuelle Präsentsein der Zukunft in der Gegenwart klar ausgesprochen. Ein genaues Gegenstück zu unserem S. 219 angeführten Hegel-Zitat.) Man vergleiche auch die übrigen, an verschiedenen Stellen gegebenen Belege für die soziale Differenzierung des historischen Zeiterlebens. (S. 207f., 219f., 240.)

heuristisch selektiv. Im Gegenwärtigen experimentiert von nun an stets die Zukunft, und im gegenwärtigen Weiterleben korrigiert sich und konkretisiert sich auch immer mehr die zunächst nur vage Verheißung: die Idee. Nicht als ein bloß formales und transzendentes Regulativ für das Geschehen, sondern als eine an dieser Wirklichkeit sich stets selbst korrigierende „Tendenz" führt sie ein Wechselleben mit dem „wirklichen" Geschehen. Das konkrete Erforschen der nunmehr vom Wirtschaftlichen bis zum Seelisch-Geistigen hinaufragenden Interdependenz verknüpft Einzelbeobachtungen zu einer Funktionalbetrachtung im Elemente einer werdenden Totalität.

Dadurch erhält das Geschichtsbild ein immer mehr sich konkret differenzierendes, aber dennoch elastisches Strukturgerüst. Ein jedes Ereignis ist daraufhin befragbar, was es bedeutet, wo es im Werdezusammenhange steht.

Allerdings wird dadurch der Spielraum der freien Entscheidung immer enger, immer mehr Determinanten werden entdeckt, denn nunmehr ist nicht nur die Vergangenheit bestimmend, auch die wirtschaftlich soziale Lage bedingt das mögliche Geschehen. Die treibende Absicht besteht jetzt nicht darin, aus freischwebenden Impulsen beim beliebigen Hier und Jetzt zuzugreifen, vielmehr den für das Handeln günstigen Punkt im strukturellen Gefüge zu fixieren. Dem Politiker ist es aufgegeben, jene Kräfte bewußt zu stärken, deren Dynamik in der eigenen Richtung sich bewegt, alle entgegenstrebenden Kräfte dagegen in die eigene Richtung umzubiegen oder zumindest zu paralysieren. Das Geschichtserleben wird dadurch zu einem wahren strategischen Plan. Alles in der Geschichte wird nunmehr erlebt als eine intellektuell und willensmäßig beherrschbare Position.

Auch hier strahlt diese im politischen Zentrum primär sich gestaltende Sicht in das gesamte Geistesleben ein: Aus der Erforschung der gesellschaftlichen Geschichts-

bedingtheit wird Soziologie, diese wieder wird immer mehr zur Zentralwissenschaft, deren Aspekt auch die auf entsprechender Stufe sich befindenden historischen Einzeldisziplinen durchdringt. Die durch ein Bedingtheitsbewußtsein gebändigte Zuversicht bringt schöpferische Skepsis und einen gebändigten Elan zugleich. Ein spezifischer „Realismus" durchdringt die Kunst. Der Idealismus des Biedermeier ist verflogen, und man sucht nunmehr die in das „wirkliche Sein" eingesenkte Transzendenz im Nahen-Unmittelbaren, solange die fruchtbare Spannung besteht.

V. Die gegenwärtige Konstellation

Der gegenwärtige Augenblick steht im Zeichen einer eigenartigen Konstellation. Der Geschichtsprozeß selbst zeigte uns ein allmähliches Herabsteigen, Näherrücken der zunächst völlig geschichtstranszendenten Utopie. Nicht nur funktionell, auch substantiell wandelte sich hierbei die Gestalt dieser dem Geschichtlichen immer näherrückenden Gewalt.

Was sich ursprünglich in absoluter Spannung zum Geschichtlichen befand, bewegt sich in der Richtung der im Konservatismus vorgebildeten Spannungslosigkeit. Zwar stirbt keine der Formen dieser im historischen Nacheinander auftretenden, uns bewegenden Mächte ab, kein Zeitpunkt ist durch eine einzige Dominante charakterisiert. Die Koexistenz dieser Kräfte, ihre gegenseitige Spannung, aber auch die stets vorhandene Durchdringung zeitigen Formen, deren Gesamtheit erst die historische Fülle ergibt.

Aus dieser Fülle wurde diesmal absichtlich (um das Entscheidende durch das Detail nicht zu verdecken) nur das tendenziell Wichtige hervorgehoben und idealtypisch überbetont. Stirbt in dieser Fülle nichts ab, so läßt sich doch eine soziale Repartierung der im Geschichtsraum wirkenden Kräfte immer klarer aufweisen. Gehalte, Denkformen, seelische Energien erhalten und transformieren

sich im Bündnis mit sozialen Kräften und treten niemals zufällig an bestimmten Orten im sozialen Geschehen auf.

In dieser Beziehung zeigt sich aber eine eigentümliche Strukturbedingtheit, die es zumindest andeutungsweise auszusprechen gilt: Je breitere Schichten in die konkrete Seinsbeherrschung hineinwachsen und je größer die Chance für einen in Evolution erringbaren Sieg ist, um so mehr gehen diese Schichten den vom Konservatismus vorgezeichneten Weg. Das bedingt aber eine in mehreren Richtungen sich auswirkende Aufsaugung der Utopie.

Einmal zeigte sie sich am handgreiflichsten in der bereits erwähnten Tatsache, daß die relativ reinste Form modernen chiliastischen Bewußtseins, die im radikalen Anarchismus verkörpert war, vom politischen Plan beinahe völlig verschwindet, wodurch für die übrigen Gestalten der politischen Utopie ein Spannungsfaktor erlischt.

Zwar transformieren und flüchten sich viele Elemente dieser seelischen Haltung in den Syndikalismus und in den Bolschewismus und werden in deren Aktion aufgesogen und einverleibt; sie geben aber dort notgedrungen ihre Absolutheit auf, sie wirken allein in polarer Spannung zu einem auch ihrer sich bemächtigenden evolutionären Bedingtheitsbewußtsein. Sie haben hier ganz besonders im Bolschewismus eher die Funktion der Beschleunigung und Betonung, als die einer Verabsolutierung der revolutionären Tat.

Noch in einer zweiten wichtigen Richtung sahen wir die allmähliche Senkung der utopischen Intensität: eine jede auf späterer Stufe sich neu konstituierende Utopie verrät ein Näherrücken an den historisch-sozialen Prozeß. Sind doch die liberale, die sozialistische, die konservative Idee nur verschiedene Stufen, zugleich auch Gegenformen in diesem vom chiliastischen Bewußtsein immer mehr abrückenden, dem innerweltlichen Geschehen sich stets annähernden Prozeß.

All diese Gegenformen der chiliastischen Utopie entwickeln sich in enger Verknüpfung mit den Schicksalen der sie ursprünglich tragenden Schichten. Sie sind, wie wir sahen, in ihrer primären Gestalt bereits beschwichtigtere Formen der Seinstranszendenz, sie streifen aber im Laufe der weiteren Entwicklung auch noch diese letzten utopischen Reste ab und nähern sich unversehens immer mehr einer formal-konservativen Haltung. Es scheint ein allgemeiner geltendes Strukturgesetz geistesgeschichtlicher Entwicklung zu sein, daß, wenn neue Gruppen in eine bereits vorgebildete Lagerung einrücken, sie nicht ohne weiteres die für diese Lagerung bereits ausgebildeten Ideologien übernehmen, sondern vielmehr die aus ihrer eigenen Tradition mitgebrachten Gehalte der neuen Lagerung anpassen. Es ist dies das Gesetz des Nachwirkens der Ursprungsideologie. So nahmen Liberalismus und Sozialismus, als sie in eine immer konservativer werdende Lagerung einrückten, zwar ab und zu die vom Konservatismus vorgebildeten Ideen in ihr Bewußtsein auf, man transformierte aber lieber der neuen Lagerung entsprechend die mitgebrachte Ursprungsideologie. Das sozial-existentielle Nachrücken in dieselbe Lagerung brachte aber im Lebensgefühl und im Denken dieser Schichten in vielen Dingen dem Konservatismus verwandte Strukturen ganz spontan hervor. Der erstmalige Blick der Konservativen in die historische Bedingtheitsstruktur, die Betonung, womöglich Überbetonung der still wirkenden Kräfte, das stetige Einversenken des utopischen Elements in das Sein erschien auch in ihrem Denken bald in der Gestalt einer spontanen Neuproduktion, bald aber auch in der einer Neuinterpretation.

Eine relative Verabschiedung der Utopie setzt also, durch den sozialen Prozeß bedingt, an mehreren Punkten und in verschiedenen Formen ein. Dieser bereits durch die Dynamik zur Genüge bewirkte Prozeß wird in seinem

Tempo und seiner Intensität noch dadurch beschleunigt, daß die verschiedenen, gleichzeitig daseienden Gestalten des utopischen Bewußtseins im Kampfe miteinander sich gegenseitig destruieren. Eine solche gegenseitige Bekämpfung der verschiedenen Gestalten der Utopie müßte eigentlich nicht zur Vernichtung des Utopischen überhaupt führen, denn Kampf an und für sich steigert nur die utopische Intensität. Der modernen Form der gegenseitigen Bekämpfung ist jedoch gerade eigentümlich, daß die Destruktion des Gegners nicht von der utopischen Basis[1] her erfolgt, was in der sozialistischen Ideologienenthüllung am klarsten erfaßbar ist. Man hält dem Gegner nicht so sehr das Falsche an seiner Gottheit entgegen, sondern man zerstört die sozial-vitale Intensität seiner Idee von der Basis des Aufweisens ihrer historischen und ihrer sozialen Bedingtheit.

Das sozialistische Denken, das bisher alle gegnerischen Utopien als Ideologien enthüllte, hat zwar diese Bedingtheitsproblematik nicht gegen sich selbst gerichtet, diese seinsrelativierende Methode noch nicht gegen die eigene Hypostasierung und Verabsolutierung gekehrt. Jedoch ist es unvermeidlich, daß auch hier das Utopische verschwindet, je weitere Gebiete des Bewußtseins dieses Bedingtheitserlebnis erfaßt. Wir gehen einem Stadium entgegen, in dem das Utopische sich durch seine verschiedenen Gestalten völlig (zumindest im Politischen völlig) destruiert. Denkt man in diesem Sinne vorhandene Tendenzen zu Ende, so bekommt die Gottfried Kellersche Prophezeiung: „Der Freiheit letzter Sieg wird trocken sein“ einen zumindest für uns unheimlichen Sinn.

Diese „Trockenheit“ kündet sich in manchen Gegenwartserscheinungen symptomatisch an und kann auch hier

---

[1] Im Elemente dieses allgemeineren Prozesses spielt sich jener Bedeutungswandel des Ideologiebegriffes ab, den wir in der Einleitung zu schildern suchten (s. S. 11 ff.).

als Ausstrahlung der sozialen und politischen Konstellation in das fernere Geistesleben klar erfaßt werden. Je mehr eine aufstrebende Partei in das parlamentarische Mitregieren hineinwächst, desto mehr gibt sie ihre aus der ursprünglich treibenden Utopie strahlende Totalsicht auf, desto mehr läßt sie ihre transformierende Kraft sich am konkreten Einzelfall bewähren. Ganz parallel zu diesem im Politischen zu beobachtenden Wandel löst sich auch im Gebiete der der Partei konformen Wissenschaft ihre anfänglich nur programmatische konstruktive Totalsicht zugunsten der Einzelforschung auf. Dort zerbröckelt die utopische Zielstrebigkeit und die damit eng zusammenhängende Fähigkeit zur Totalsicht in parlamentarischen Beratungskommissionen und in der Gewerkschaftsbewegung in bloße leitende Richtlinien für Bewältigung und Stellungnahme bei der Beherrschung der Mannigfaltigkeit; in der Forschung wird die früher entsprechend einheitlich systematische Weltanschauung bei allen Einzelfragen nur zum leitenden Gesichtspunkt, zum heuristischen Prinzip. Da aber allmählich alle sich bekämpfenden Formen der Utopie denselben Schicksalsweg gehen, so zeigen sie sich, wie in der parlamentarischen Praxis, so auch im Gebiete der Wissenschaft immer weniger als als sich bekämpfende Glaubensbekenntnisse, sondern immer mehr als nur konkurrierende Parteien, als nur mögliche Forschungshypothesen. War einst in der ideenhaften Epoche die Philosophie in ihren Richtungen der feinste Gradmesser für die sozialgeistige Gesamtkonstellation, so spiegelt sich heute die innere Lage des sozialgeistigen Gesamtkörpers am klarsten in den verschiedenen Gestalten der Soziologie wider.

Die Soziologie arrivierender Schichten transformiert sich in einer eigentümlichen Richtung. In ihr — genau wie in unserer gegenwärtigen, alltäglichen Weltansicht — kämpfen die in „mögliche Gesichtspunkte“ transformierten Reste gewesener Utopien. Hierbei ist das Eigentümliche,

daß in diesem Konkurrenzkampfe um die richtige soziale Sicht alle sich bekämpfenden Aspekte und Gesichtspunkte sich keineswegs „blamieren", d. h. sich keineswegs als nichtig und falsch erweisen, sondern es zeigt sich vielmehr immer deutlicher, daß man von jedem Standorte aus mit dem Grade nach verschiedener, aber dennoch stets vorhandener Fruchtbarkeit denken kann. Jeder dieser Standorte macht nämlich in einem jeweils anderen Querschnitt Zusammenhänge im Gesamtgeschehen sichtbar, und die Vermutung wird immer wahrscheinlicher, daß der Geschichtsprozeß stets etwas Umfassenderes ist als alle vorhandenen Standorte und daß die Denkbasis in ihrer aufweisbaren Zersplitterung der gegenwärtigen Erfahrbarkeit nicht gewachsen ist. Der Horizont des Sichtbaren ist größer als die zur heutigen Stufe gehörende systematisierende und konstruktive Intensität.

Damit fällt aber auch ein neues Licht auf die Notwendigkeit einer steten Bereitschaft zur Synthese in einer einen ihrer Höhepunkte erreichenden Welt. Was vorangehend oft wild gewachsen war und aus den partikularen Erkenntnisbedürfnissen enger Lebenskreise und sozialer Schichten usw. entstand, wird plötzlich zusammenschaubar, und die Vielheit ergibt zunächst ein wirres Bild.

Nicht aus Schwäche gibt sich ein Reife- und Höhepunkt sozialer und historischer Entwicklung den verschiedenen Möglichkeiten der Weltsicht hin und sucht für diese ein sie alle umfassendes Konstruktionszentrum, sondern aus der Erleuchtung, daß eine jede bisherige ausschließliche Apodeixis auf der Verabsolutierung von Partialsichten beruhte, deren seinsmäßige Konturen sich in der gegenwärtigen Lage ohne weiteres enthüllen.

In diesem Stadium einer Spätstufe und zugleich eines Höhepunktes in einer Entwicklung verschwindet proportional zum Verschwinden der Utopie auch die Totalsicht. Nur der linke und der rechte Flügel glauben in

der Gesamtentwicklung ontisch an eine Totalität. Auf der einen Seite der Neomarxismus eines Lukács mit seinem grundlegenden Werk, auf der anderen Seite der Universalismus eines Spann. Es erübrigt sich diesmal an der Differenz der beiden Totalitätsbegriffe dieser beiden Extreme die soziologische Differenz zu demonstrieren, es kommt in diesem Zusammenhang ja nicht auf Vollständigkeit, sondern allein auf die erste Fixierung der symptomatischen Erscheinungen an.

Nicht als ontisch-metaphysische Einheit — wie die soeben Erwähnten —, sondern als eine Forschungshypothese handhabt Troeltsch die Totalität. In experimentierender Weise bringt er sie als einen ordnenden Gesichtspunkt an die Stoffmassen heran, auf mehrere Anläufe verteilt sucht er dem jeweils Verbindenden nachzutasten. Alfred Weber sucht im Elemente des Anschaubaren und im entschiedenen Gegensatz zu der an die Deduktion gemahnenden Apodiktizität des Rationalismus die Totalität im gewesenen historischen Geschehen eher als Gestalteinheit zu rekonstruieren. Ihrer relativ mittleren Lagerung entsprechend vermeidet der eine die ontische Hypostase, der andere die rationalistisch kalkulierende Apodeixis bei dem Suchen der Totalität.

Im Gegensatz zu ihnen, die durch den Totalitätsaspekt mit dem Marxismus oder der konservativ-historischen Tradition verbunden sind, trachtet der andere Flügel der Mitte das Problem der Totalität völlig abzustreifen, um auf Grund dieses Verzichtes sich der Fülle der Einzelzusammenhänge um so mehr hingeben zu können. Diese Homogenisierung des Geschehens, bei der jede Tatsache ihren besonderen Zeitindex und ihr Lokalkolorit verliert, gelingt erst dadurch, daß man alle in der Utopie wurzelnden Elemente des Denkens und Sehens als Ideologien skeptisch relativiert. Für diese aus der gegenseitigen Relativierung der Utopien entstandene fruchtbare Skepsis

verschwindet von neuem die Sichtbarkeit der konstitutiven Bedeutung der Zeit: das jeweilige Geschehen wird in ewiggleiche Gesetzmäßigkeiten bzw. Typen, Formen eingefangen, die sich nur jeweils anders kombinieren.

Die geschichtsphilosophisch-soziale Gliederung des historischen Zeitgeschehens, an der — von der utopischen Sicht getrieben — unsere letzten Jahrhunderte arbeiteten, versinkt hier von neuem: die qualitativ differenzierte Zeit wird zu einem homogenen Raum, wo immer (wenn auch in verschiedenen Kreuzungen) ein für allemal feststellbare Typenstrukturen zum Durchbruch gelangen (Max Weber).

Entspricht diese fruchtbar-skeptische Sicht primär dem Standorte des arrivierten Bürgertums, dessen Zukunft allmählich Gegenwart geworden ist, so haben die übrigen Schichten die gleiche Tendenz im Maße ihres Arrivierens; doch wird die konkrete Ausgestaltung ihres gegenwärtigen Denkens soziologisch mitbestimmt durch ihre historische Anfangssituation. Auch aus der marxistisch-soziologischen Methode kann man die dynamische Zeitsicht streichen, wodurch man zu einer generalisierenden Ideologienlehre gelangt, in der man (den historischen Differenzierungen gegenüber blind) Ideen ausschließlich auf soziale Lagerungen hin relativiert.

Die Gestalt dieser aller geschichtlichen Zeitsicht gegenüber indifferenten Soziologie hatte schon das amerikanische Bewußtsein vorbereitet, ein Bewußtsein, das mit der kapitalistischen Wirklichkeit viel schneller als unser Denken in völlige Deckung geriet. Hier wurde relativ früh das geschichtsphilosophische Gerüst der Soziologie abgestreift und die gesamte Weltsicht und das Weltwerden am Paradigma des Zentralerlebnisses, an der organisatorisch-technischen Wirklichkeitsbeherrschung orientiert. Hatte der europäische soziologische „Realismus" sein Zentralerlebnis an den hier überaus gewaltigen Klassenspannungen, so mußte jene an ökonomischem Spielraum

freiere Welt, für die die Lösung technisch-organisatorischer Probleme brennender war, sich stets an diesen Bereichen des Wirklichen orientieren. Soziologie bedeutet für das europäische Denken in den oppositionellen Strömungen: Lösung des Klassenproblems, in allgemeinerer Sicht: wissenschaftliche Zeitdiagnose; für den Amerikaner dagegen Lösung unmittelbarer technischer Aufgaben des gesellschaftlichen Geschehens. Von hier aus erklärt sich die in europäischen Fragestellungen stets mitklingende bange Frage nach dem weiteren Schicksal und damit zusammenhängend eine Tendenz zur Totalsicht, von hier aus in der amerikanischen Frage der Denktypus: Wie mache ich das? Wie löse ich diese konkrete Einzelaufgabe? Und dabei der optimistische Unterton: Für das Ganze habe ich nicht zu sorgen, das Ganze macht sich schon von selbst.

In Europa vollzog sich aber der völlige Abbau der gesamten Seinstranszendenz — der utopischen wie der ideologischen — nicht nur durch die Relativierung all dieser Gehalte auf die sozialökonomische Ebene hin; der völlige Abbau wirkte sich auch noch in anderen Formen aus. Der ontische Beziehungspunkt, der im Ökonomisch-Sozialen ruhte (und auf den letzten Endes der Marxismus alles relativierte), war immer noch geistig-historisch artikulierbar, in ihm ruhte noch (aus der Hegel-Marxschen Tradition stammend) ein Stück historische Sicht. Der historische Materialismus hieß nur Materialismus, die ökonomische Sphäre war trotz der gelegentlichen Leugnung dieses Tatbestandes ein Strukturzusammenhang geistiger Observanz. Das jeweilige Wirtschaftssystem war eben ein „System", etwas also, was sich in der Sphäre des Geistes (des objektiven Geistes) konstituiert. Die absolute Destruktion hatte hier noch einen Spielraum, um weiter zu dringen, und sie gelangte durch diesen Vorstoß zur Hypostasierung des vom Historisch-Spirituellen völlig befreiten, ewig

menschlichen Triebsubstrates. Von hier aus war auch eine generalisierende Lehre möglich, eine Relativierung des Seinstranszendenten auf ewige Wirkformen der Triebstruktur (Pareto, Freud usw.). Eine Vorstufe dieser generalisierenden Trieblehre war schon in der englischen Sozialphilosophie und Sozialpsychologie des 17. und 18. Jahrhunderts gegeben. So, wenn etwa Hume in seiner „Enquiry concerning human understanding" sagt: „Es ist gemeinhin anerkannt, daß unter den Handlungen der Menschen in allen Nationen und Zeitaltern eine große Gleichförmigkeit herrscht und daß die menschliche Natur in ihren Prinzipien und Betätigungen immer die nämliche bleibt. Dieselben Beweggründe erzeugen allemal dieselben Handlungen: dieselben Ereignisse folgen aus denselben Ursachen. Ehrgeiz, Habsucht, Selbstliebe, Eitelkeit, Freundschaft, Edelsinn, Gemeingeist: diese Gemütsbewegungen — in verschiedenen Graden gemischt und über die Gesellschaft verteilt — sind seit Beginn der Welt und auch heute noch die Quelle aller Handlungen und Unternehmungen, die jemals bei den Menschen beobachtet worden sind."

Dieser Prozeß der völligen Destruktion aller spirituellen Elemente, des Utopischen und des Ideologischen zugleich, findet seine Parallele in unseren neusten Lebensformen und in den diesen entsprechenden Richtungen der Kunst. Muß denn das Verschwinden des Humanitären aus der Kunst, die in Erotik und Baukunst durchbrechende „Sachlichkeit", das Hervorbrechen der Triebstrukturen im Sport nicht als ein Symptom gewertet werden für den immer weiteren Rückzug des Utopischen und Ideologischen aus dem Bewußtsein der in die Gegenwart hineinwachsenden Schichten? Muß nicht die — der Tendenz nach zumindest erstrebte — allmähliche Reduktion des Politischen auf Ökonomie, das bewußte Verneinen der Vergangenheit und der historischen Zeit, das bewußte Beiseiteschieben eines jeden „Kulturideals" als ein Verschwinden des Uto-

pischen in jedweder Gestalt auch aus dem politischen Aktionszentrum gedeutet werden?

Es drängt hier eine Bewußtseinshaltung zur Weltgestaltung, für die sich alle Ideen blamiert, alle Utopien zersetzt haben. Weitgehend ist diese sich ankündigende „Trockenheit" zu bejahen als einziges Mittel, die Gegenwart zu beherrschen, weitgehend zu bejahen als eine Transformation der Utopie zur Wissenschaft, als eine Destruktion der verlogenen und mit unserer Seinswirklichkeit sich nicht in Deckung befindenden Ideologien.

Es gehört vielleicht eine von unserer Generation kaum mehr vollziehbare Herbheit oder die ahnungslose Naivität einer in diese Welt neu hineingeborenen Generation dazu, mit der so gewordenen Wirklichkeit in diesem Sinne in absoluter Deckung zu leben, ohne jedwede Seinstranszendenz, sei es in Gestalt der Utopie, sei es in Gestalt der Ideologie.

Vielleicht ist für eine fertig gewordene Welt (auf unserer Stufe der Selbstbewußtheit) dies die einzige Form des wahrhaften Bestehens. Vielleicht ist das Beste, was wir im Ethischen haben, ein auf „Echtheit" abgestelltes Sein? Ist doch die Echtheitskategorie nichts anderes als das in das Seelische übertragene Prinzip der Seinskongruenz — das in das Ethische projizierte Prinzip der Sachlichkeit. Vielleicht kann eine fertig gewordene Welt sich dies leisten. Sind wir aber wirklich dermaßen am Ziele, daß eine Spannungslosigkeit mit Echtheit sich vereinigen läßt? Wer sieht nicht, daß an dieser immer größer werdenden Spannungslosigkeit die politische Aktivität, die wissenschaftliche Intensität, der bisher überwertige Gehalt des Lebens immer mehr erlöschen?

Will man sich also bei dieser Sachlichkeit nicht ohne weiteres beruhigen, so muß man weiter fragen und suchen: Gibt es nicht außer diesen die Spannungslosigkeit fördernden sozialen Trägern noch andere Kräfte im Raum? Auf die so gestellte Frage muß aber die Antwort lauten:

Die gegenwärtige Spannungslosigkeit wird zunächst noch immer von zwei Seiten her flankiert. Auf der einen Seite stehen die im Sozialismus und Kommunismus noch nicht arrivierten Schichten. Für diese ist das ungetrennte Bündnis zwischen Utopie, Sicht und Aktion so lange unproblematisch, als sie Outsider in der gewordenen Welt sind. Ihre Präsenz im sozialen Raume bedeutet das ungebrochene Vorhandensein zumindest einer Gestalt der Utopie, und die wird bis zu einem gewissen Grade immer wieder auch die Gegenutopien erzwingen, entzünden und aufflackern lassen, so oft zumindest, als dieser extremste linke Pol in Aktion tritt. Ob dies geschieht, hängt weitgehend von der Strukturform des vor uns stehenden Werdens ab. Gelingt es durch friedliche Evolution eine spätere, in sich vollkommenere Form des Industrialismus zu erreichen, die genügend elastisch ist, und gelingt es, die niedrigsten Schichten in einen relativen Wohlstand zu setzen, so setzt auch bei ihnen die bei den bisher arrivierten Schichten aufgewiesene Transformation ein. (Hierbei ist es von diesem Gesichtspunkt aus gleichgültig, ob diese vollkommenere Form der sozialen Organisation des Industrialismus sich durch ein Hineinarrivieren der restlichen Schichten in einen zu dem Zwecke ihres relativen Wohlergehens genügend elastisch werdenden Kapitalismus bildet, oder ob der Kapitalismus sich vorher in einen Kommunismus transformiert.) Gelingt es, die spätere Stufe des Industrialismus nur durch die Revolution zu erreichen, so flackern auf allen Polen die utopischen und ideologischen Elemente von neuem auf. Wie dem auch sei, im sozialen Schwergewicht dieses Flügels der gesellschaftlichen Opposition liegt eine Komponente des Schicksals der Seinstranszendenz.

Aber nicht allein von den Schicksalen dieses Pols hängt die zukünftige Gestaltung des Utopischen und Geistigen ab. Es gibt außer diesem soziologischen Faktor noch einen

Faktor, mit dem man bei diesem Zusammenhang zu rechnen hat, nämlich eine eigentümliche sozialgeistige Mitte im historischen Geschehen, die zum Geistigen eine bestimmte Beziehung hat, eine Schicht, von der sich unsere bisherige Analyse keine Rechenschaft gab.

Von jeher gab es bei allen Schichten außer den sie repräsentierenden Interessenträgern eine mehr auf das Spirituelle eingestellte Schicht. Man könnte sie soziologisch die Intellektuellen nennen, aber hier in diesem Zusammenhange muß die Einengung noch weiter gehen. Nicht die Träger des Bildungspatentes sind hier gemeint, sondern die wenigen Geistigen in ihren Reihen, denen es bewußt oder unbewußt stets auch auf etwas anderes ankam, als auf das Hineinarrivieren in die nächste Stufe des sozialen Seins. Man kann die Dinge noch so nüchtern betrachten, diese Dünnschicht gab es bisher immer. Ihre Situation war aproblematisch, solange ihre Spiritualität sich mit der Spiritualität einer bestimmten aufstrebenden Schicht jeweils in Deckung befand. Sie lebten, sahen, erkannten die Welt aus derselben Utopie heraus, die sie willensmäßig mit den Gruppen und sozialen Schichten verband. Dies gilt genau so für einen Thomas Münzer wie für die bürgerlichen Kämpfer der französischen Revolution, für Hegel genau so wie für Marx.

Problematisch wird ihre Lage stets dann, wenn die hinter ihnen stehende Schicht in die Gegenwartsbeherrschung hineinarriviert, wenn der Prozeß die an die Politik gebundene Utopie und damit zugleich die durch dieses Band gefesselte geistige Schicht freigibt.

Dieses Freigeben der „Geistigen“ wird sich auch einstellen, sobald die unterdrückteste Schicht in die Mitbeherrschung der sozialen Seinslage hineinwächst. Nur daß bis dahin sich immer mehr jene bereits jetzt klar sichtbare Tendenz erfüllt: daß die freischwebende Geistigkeit noch mehr als jetzt sich allmählich aus allen sozialen Schichten

und nicht nur aus den privilegierten rekrutiert. Diese immer mehr auf sich selbst zurückgeworfene Geistigkeit flankiert von der anderen Seite her die soeben charakterisierte, auf eine Spannungslosigkeit hin tendierte Gesamtsituation. Aber auch sie trachtet sie zu sprengen, denn sie lebt bei weitem nicht mit dem Gewordenen in aproblematischer Seinskongruenz.

Für diese vom Prozeß freigegebene Geistigkeit eröffnen sich die vier folgenden Möglichkeiten: Die erste Gruppe der Geistigen zählt eigentlich gar nicht hierher, denn diese Gruppe wird von jenen gebildet, die noch im Bündnis mit dem radikalen Flügel des sozialistisch-kommunistischen Proletariats stehen. Sie leben noch — zumindest in dieser Hinsicht — in einer aproblematischen Situation. Für sie besteht noch keine Spaltung zwischen geistiger und sozialer Bindung.

Die zweite Gruppe, die der Prozeß allmählich mit der Utopie gleichzeitig freigab, wird skeptisch und vollzieht in der Wissenschaft im Namen der Echtheit die soeben charakterisierte Ideologiedestruktion. (M. Weber, Pareto.)

Die dritte Gruppe flüchtet in die Vergangenheit und sucht dort jenen Ort, wo das Seinstranszendente in einer gewesenen Gestalt die Welt beherrschte, und sie versucht durch dessen romantische Rettung die Spiritualisierung der Gegenwartssituation. Neubelebungsversuche der Religiosität, des Idealismus, der Symbole und Mythen erfüllen von diesem Gesichtspunkte aus dieselbe Funktion.

Die vierte Gruppe vereinsamt und gibt bewußt den historischen Prozeß auf, sie verbindet sich unvermittelt mit der ursprünglichsten radikalsten Form des vom Prozeß freigegebenen utopischen Kerns, ohne nunmehr sich mit der politischen Radikalität in Beziehung zu setzen. Alles, was der historisch-soziale Prozeß an konkreten Gehalten destruierte, jede Glaubens- und Mythenform wird hier im Gegensatz zur romantischen Haltung mit-

destruiert; nur jenes ahistorische Etwas, jener ekstatische Punkt, der einst den Mystiker und Chiliasten gleichzeitig und nur in verschiedener Form beherrschte, wird in absoluter Nacktheit in die Mitte des Erlebens gestellt. Auch hierfür gibt es Symptome. Ein eigentümliches Wetterleuchten in der modernen (oft expressionistischen) Kunst und in der modernen, nicht schulmäßigen Philosophie weist dieses freischwebende Flackern des Ekstatischen auf. (Der erste Ansatzpunkt lag hierzu bei Kierkegaard.) Durch einen solchen Exodus des chiliastischen Elementes aus der modernen Lebensmitte, aus dem Gebiet des Politischen mag wohl der rein ekstatische Kern gerettet werden, aber alle bisher doch als zentral erlebten Gebiete des Seins, alle Aktions- und Objektivationsgebiete der Kultur werden dadurch völlig mediatisiert. Auch für das Chiliastisch-Ekstatische muß dieser Rückzug verhängnisvoll werden, sahen wir doch, wie es, auf sich selbst beschränkt, ohne Auseinandersetzung mit der Welt, die Tendenz hat, abzuebben, süßlich zu werden oder sich in pure Erbaulichkeit zu verlieren.

Es ist unvermeidlich, daß man sich nach einer solchen Konstellationsanalyse fragt, was nunmehr in der Zukunft geschieht. An der Unbeantwortbarkeit dieser Frage enthüllt sich aber am klarsten die Struktur der historischen Sicht. Etwas vorauszusagen, wäre Prophetie. Jede Prophetie verwandelt aber Geschichte zwangsläufig in reine Determination und beraubt uns dadurch der Möglichkeit zur Wahl und zur Entscheidung, und es erstirbt daran der abwägend suchende Instinkt im Hinblick auf die stets sich neugestaltende Möglichkeit.

Denn die Form, in der die Zukunft allein sich gibt, ist die der Möglichkeit, das Soll aber ist die adäquate Zuwendung zu ihr. Für die Erkenntnis ist die Zukunft — was das nicht rein Organisierte und Rationalisierte betrifft — ein undurchdringbares Medium, eine harte Wand, von der zurückgestoßen sie die Notwendigkeit des Wollens

und im Zusammenhange damit die Erforderlichkeit des Sollens (des Utopischen) erst entdeckt. Von diesem Soll her kann man erst nach gegenwärtigen Möglichkeiten fragen und von hier aus fällt erst ein Blick in die Geschichte. Hier wird zugleich auch letztlich verstehbar, warum jegliches historisches Wissen konstitutiv im Elemente des Willensmäßigen existiert. Ob in unserer Situation, in der die verschiedenen Tendenzen zur Utopie mit der Tendenz zur Spannungslosigkeit im Kampfe stehen, diese oder jene Tendenz siegen wird, ist nicht erkennbar, denn das ist noch keine abgelaufene Wirklichkeit, es steht noch aus. Was die Zukunft betrifft, so hängt potentiell alles (weil wir Menschen und nicht Dinge sind[1]), der Wahrscheinlichkeit nach vieles von unserem Wollen ab. Wofür man hierbei optiert, liegt letzten Endes bei jedem einzelnen. Das bisher Dargestellte kann ihm nur dazu verhelfen, die Bedeutung seiner Option zu sehen.

Für unseren engeren Zusammenhang aber, der eigentlich im Zeichen einer soziologischen Bewußtseinsgeschichte

---

[1] Auch hier an solch letzten, entscheidenden Punkten leuchtet noch einmal die radikalste Differenz des möglichen Realitätserlebens auf. Den einen extremen Pol möge auch diesmal der Anarchist *Landauer* vertreten: „Was verstehen Sie denn aber unter dem Objektiven, rein Sachgemäßen in der Geschichte der Menschheit? Ganz gewiß nicht Boden, Häuser, Maschinen, Schienenwege, Telegraphendrähte und dergleichen. Wenn Sie aber zu Tradition, Gewohnheit und gläubiger Verehrung gewordene Beziehungskomplexe wie den Staat und ähnliche Einrichtungen, Zustände, Verhältnisse damit meinen, so ist ja eben die Erkenntnis nicht mehr aus der Welt zu schaffen, daß das nur Scheinobjekte sind. Die Möglichkeit und Notwendigkeit des zwischen Erhaltung, Zerstörung und Neubau pendelnden Bewegungsprozesses der Gesellschaft beruht ja eben auf dieser Tatsache, daß es über dem Individuum keinen gewachsenen Organismus, sondern Beziehungen der Vernunft, der Liebe, der Autorität gibt. Darum kommt immer wieder für ein individuelles ‚Gebilde', das nur Gebilde ist, solange die Individuen es mit ihrem Safte nähren, die Zeit, wo die Lebendigen sich von ihm

steht, wurde es sichtbar, daß in der dargestellten Epoche die wesentlichsten Wandlungen der geistigen Struktur von der Transformation des Utopischen her erfaßbar sind. Für die Zukunft ergibt sich daraus, daß eine absolute Ideologie- und Utopielosigkeit prinzipiell zwar möglich ist in einer Welt, die gleichsam mit sich fertig geworden ist und sich stets nur reproduziert, daß aber die völlige Destruktion der Seinstranszendenz in unserer Welt zu einer Sachlichkeit führt, an der der menschliche Wille zugrunde geht. Hierbei zeigt sich auch der wesentlichste Unterschied zwischen den beiden Arten der Seinstranszendenz: Während der Untergang des Ideologischen nur für bestimmte Schichten eine Krise darstellt und die durch Ideologieenthüllung entstehende Sachlichkeit für die Gesamtheit immer eine Selbstklärung bedeutet, würde das völlige Verschwinden des Utopischen die Gestalt der gesamten Menschwerdung transformieren. Das Verschwinden der Utopie bringt eine statische Sachlichkeit zustande, in der der Mensch selbst zur Sache wird. Es entstünde die größte

---

als einem sinnlosen Gespenst zurückziehen und neue Gruppierungen schaffen. So habe ich von dem, was ich ‚Staat' nenne, meine Liebe, Vernunft, Untertänigkeit und meinen Willen zurückgenommen. Das kann ich, sowie ich es wollen kann. Wenn Sie es nicht können, so ändert das gar nichts an der entscheidenden Tatsache, daß dieses Nichtkönnen untrennbar an Ihrer eigenen Persönlichkeit hängt, nicht aber an der Natur der Sache." (Aus einem Briefe *Landauers* an Margarete Susmann, 25. I. 1926, abgedr. *Landauer, G.*, sein Lebensgang in Briefen, hrsg. v. M. Buber 1929, Bd. 2, S. 122.) Als das Gegenextrem vgl. man etwa die folgende Stelle bei *Hegel:* „Ob das Individuum sei, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird. Die Sittlichkeit ist daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für sich seiende Götter vorgestellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt." (*Hegel:* Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. *Lasson:* Philosophische Bibliothek, Bd. 124, S. 325 f., 94. Zusatz zu § 145.)

Paradoxie, die denkbar ist, daß nämlich der Mensch der rationalsten Sachbeherrschung zum Menschen der Triebe wird, daß der Mensch, der nach einer so langen opfervollen und heroischen Entwicklung die höchste Stufe der Bewußtheit erreicht hat — in der bereits Geschichte nicht blindes Schicksal, sondern eigene Schöpfung wird —, mit dem Aufgeben der verschiedenen Gestalten der Utopie den Willen zur Geschichte und damit den Blick in die Geschichte verliert.

Veröffentlichungen des Verfassers:

Strukturanalyse der Erkenntnistheorie.
Ergänzungsband der Kant-Studien Nr. 57. Berlin 1922.

Zum Problem einer Klassifikation der Wissenschaften.
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 50. 1922.

Beiträge zur Theorie der Weltanschauungsinterpretation.
Jahrbuch für Kunstgeschichte Bd. I (XV. 1921/22). Auch als Bd. II der Serie: „Kunstgeschichtliche Einzeldarstellungen" erschienen. Herausgegeben vom Bundesdenkmalamt Wien. 1923.

Historismus.
Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 52. 1924.

Das Problem einer Soziologie des Wissens.
Ebd. Bd. 53. 1925.

Ideologische und soziologische Interpretation der geistigen Gebilde.
Jahrbuch für Soziologie. Bd. II. Karlsruhe 1926.

Das konservative Denken.
Soziologische Beiträge zum Werden des politisch-historischen Denkens in Deutschland. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 57. 1927. Heft 1—2.

Das Problem der Generationen.
Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie. Jahrg. VII. 1928. Heft 2—3.

Im Erscheinen:

Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen.
Referat, gehalten am VI. deutschen Soziologentag in Zürich. Erscheint gleichzeitig in dem sechsten Band der Schriften der Deutschen Gesellschaft für Soziologie (Verl. J. C. B. Mohr, Tübingen).

In Vorbereitung:

Analysen zur gegenwärtigen Denklage.
Drei Untersuchungen über M. Weber, Troeltsch und Scheler. (Demnächst bei J. C. B. Mohr, Tübingen.)